

Der Einzige
mit
sein Eigenthum.

Von
Max Stirner.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.

1845.
1295



Meinem Liebchen

Marie Dähnhardt.



I n h a l t.

	Seite
Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt	8
Erste Abtheilung. Der Mensch.	
I. Ein Menschenleben	13
II. Menschen der alten und neuen Zeit	21
1. Die Alten	—
2. Die Neuen	23
§. 1. Der Geist	27
§. 2. Die Bejessenen	45
§. 3. Die Hierarchie	47
3. Die Freien	129
§. 1. Der politische Liberalismus	—
§. 2. Der sociale Liberalismus	153
§. 3. Der humane Liberalismus	163
Zweite Abtheilung. Ich.	
I. Die Eigenheit	204
II. Der Eigner	226
1. Mein Recht	244
2. Mein Verlede	276
3. Mein Selbstgenuß	426
III. Der Geringe	485



Ich hab' Mein Sach' auf Nichts gestellt.

Was soll nicht alles Meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit; ferner die Sache Meines Volkes, Meines Fürsten, Meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes und tausend andere Sachen. Nur Meine Sache soll niemals Meine Sache sein. „Psui über den Geisten, der nur an sich denkt!“

Sehen Wir denn zu, wie diejenigen es mit ihrer Sache machen, für deren Sache Wir arbeiten, Uns hingeben und begreifen sollen.

Ihr wißt von Gott viel Grüntliches zu verkünden und habt Jahrtausende lang „die Tischen der Gottheit erschaffen“ und ihr ins Herz geschworen, sie daß Ihr Uns wohl sagen könnt, wie Gott die „Sache Gottes“, der Wir zu dienen berufen sind, selber betreibt. Und Ihr verhehlt es auch nicht, das Treiben des Herrn. Was ist nun seine Sache? Hat er, wie es Uns zugemuthet wird, eine fremde Sache, hat er die Sache der Wahrheit, der Liebe zur seinigen gemacht? Euch empört tief

Mißverständniß und Ihr belehrt Uns, daß Gottes Sache allerdings die Sache der Wahrheit und Liebe sei, daß aber diese Sache keine ihm fremde genannt werden könne, weil Gott ja selbst die Wahrheit und Liebe sei; Euch empört die Annahme, daß Gott Uns armen Bürmern gleichen könnte, indem er eine fremde Sache als eigene beförderte. „Gott sollte der Sache der Wahrheit sich annehmen, wenn er nicht selbst die Wahrheit wäre“? Er sorgt nur für seine Sache, aber weil er Alles in Allem ist, darum ist auch alles seine Sache! Wir aber, Wir sind nicht Alles in Allem, und unsere Sache ist gar klein und verächtlich; darum müssen Wir einer „höheren Sache dienen“. — Nun, es ist klar, Gott bekümmert sich nur um's Seine, beschäftigt sich nur mit sich, denkt nur an sich und hat nur sich im Auge; wehe Allem, was ihm nicht wohlgefällig ist. Er dient keinem Höheren und befriedigt nur sich. Seine Sache ist eine — rein egoistische Sache.

Wie sieht es mit der Menschheit, deren Sache Wir zur unfrigen machen sollen? Ist ihre Sache etwa die eines Andern und dient die Menschheit einer höheren Sache? Nein, die Menschheit sieht nur auf sich, die Menschheit will nur die Menschheit fördern, die Menschheit ist sich selber ihre Sache. Damit sie sich entwickele, läßt sie Völker und Individuen in ihrem Dienste sich abquälen, und wenn diese geleistet haben, was die Menschheit braucht, dann werden sie von ihr aus Dankbarkeit auf den Mist der Geschichte geworfen. Ist die Sache der Menschheit nicht eine — rein egoistische Sache?

Ich brauche gar nicht an jedem, der seine Sache Uns zuschreiben möchte, zu zeigen, daß es ihm nur um sich, nicht um Uns, nur um sein Wohl, nicht um das Unsere zu thun ist. Seht Euch die Uebrigen nur an. Begehrt die Wahrheit,

die Freiheit, die Humanität, die Gerechtigkeit etwas anderes, als daß Ihr Euch einflußsammt und ihnen dient?

Sie stehen sich alle ausnehmend gut dabei, wenn ihnen pflichteifrigst gehuldigt wird. Betrachtet einmal das Volk, das von ergebenen Patrioten geschützt wird. Die Patrioten fallen im blutigen Kampfe oder im Kampfe mit Hunger und Noth; was fragt das Volk darnach? Das Volk wird durch den Dünkel ihrer Leiden ein „blühendes Volk“. Die Intimitäten sind „für die große Sache des Volkes“ gestorben, und das Volk schickt ihnen einige Worte des Dankes nach und — hat den Profit davon. Das nenn' Ich Mir einen einträglichen Egoismus.

Aber seht doch jenen Sultan an, der für „die Seinen“ so reichlich sorgt. Ist er nicht die pure Uneigennützigkeit selber und opfert er sich nicht stänlich für die Seinen? Ja wohl, für „die Seinen“. Versucht es einmal und zeige Dich nicht als der Seine, sondern als der Deine: Du wirst dafür, daß Du deinem Egoismus Dich entzogst, in den Kerker wandern. Der Sultan hat seine Sache auf Nichts, als auf sich gestellt: er ist sich Alles in Allem, ist sich der einzige und duldet keinen, der es wagte, nicht einer der „Seinen“ zu sein.

Und an diesen glänzenden Beispielen wollt Ihr nicht lernen, daß der Egoist am besten fährt? Ich Meinestheils nehme Mir eine Lehre daran und will, statt jenen großen Egoisten ferner uneigennützig zu dienen, lieber selber der Egoist sein.

Gott und die Menschheit haben ihre Sache auf Nichts gestellt, auf nichts als auf Sich. Stelle Ich denn meine Sache gleichfalls auf Mich, der Ich so gut wie Gott das Nichts von allem Andern, der Ich mein Alles, der Ich der Einzige bin.

Hat Gott, hat die Menschheit, wie Ihr versichert, Gehalt genug in sich, um sich Alles in Allem zu sein: — sühre Ich, daß es Mir noch weit weniger daran fehlen wird, und daß Ich über meine „Leerheit“ keine Klage zu führen haben werde. Ich bin Nichts im Sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer Alles schaffe.

Hört denn mit jeder Sache, die nicht ganz und gar Meine Sache ist! Ihr meint, Meine Sache müsse wenigstens die „gute Sache“ sein? Was gut, was böse! Ich bin ja selber Meine Sache, und Ich bin weder gut noch böse. Beides hat für Mich keinen Sinn.

Das Göttliche ist Gottes Sache, das Menschliche Sache „des Menschen“. Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie u. s. w., sondern allein das Meinige, und sie ist keine allgemeine, sondern ist — einzig, wie Ich einzig bin.

Wir geht nichts über Mich!

Erste Abtheilung.

D e r M e n s c h.



Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen, sagt Herbarich.

Der Mensch ist nun erst gesund, sagt Bruno Bauer.

Gehen Wir uns denn diese höchste Wesen und diesen neuen Stand
ganz an.



I.

Ein Menschenleben.

Von dem Augenblicke an, wo er das Licht der Welt erblickt, sucht ein Mensch aus ihrem Wirrwarr, in welchem auch er mit allem Andern bunt durcheinander herumgewürfelt wird, sich herauszufinden und sich zu gewinnen.

Doch wehrt sich wiederum Alles, was mit dem Kinde in Berührung kommt, gegen dessen Eingriffe und behauptet sein eigenes Bestehen.

Mithin ist, weil Jegliches auf sich hält, und zugleich mit Anderem in stete Collision geräth, der Kampf der Selbstbehauptung unvermeidlich.

Siegen oder Unterliegen, — zwischen beiden Wechselfällen schwankt das Kampfgeschick. Der Sieger wird der Herr, der Unterliegende der Unterthan: jener übt die Hoheit und „Hoheitsrechte“, dieser erfüllt in Ehrfurcht und Respect die „Unterthanenpflichten“.

Aber Feinde bleiben beide und liegen immer auf der Lauer: sie lauern einer auf die Schwäche des andern, Kinder

auf die der Aelteren, und Aelteren auf die der Kinder (z. B. ihre Furcht), der Stolz überwindet entweder den Menschen oder der Mensch überwindet den Stolz.

Im Kindheitsalter nimmt die Befreiung den Verlauf, daß Wir auf den Grund der Dinge oder „hinter die Dinge“ zu kommen suchen: daher lauschen Wir Allen ihre Schwächen ab, wofür bekanntlich Kinder einen sichern Instinct haben, daher zerbrechen Wir gerne, durchstöbern gern verborgene Winkel, spähen nach dem Verhüllten und Entzogenen, und versuchen Uns an Allem. Sind Wir erst dahinter gekommen, so wissen Wir Uns sicher; sind Wir z. B. dahinter gekommen, daß die Ruthe zu schwach ist gegen Unfern Trotz, so fürchten Wir sie nicht mehr, „sind ihr erwachsen“.

Hinter der Ruthe steht, mächtiger als sie, unser — Trotz, unser trotziger Muth. Wir kommen gemach hinter alles, was Uns unheimlich und nicht geheuer war, hinter die unheimlich gefürchtete Macht der Ruthe, der strengen Miene des Vaters u. s. w., und hinter allem finden Wir Unsere — Ataraxie, d. h. Unererschütterlichkeit, Unerstrockenheit, unsere Gegengewalt, Uebermacht, Unbezwingbarkeit. Was Uns erst Furcht und Respect einflößte, davor ziehen Wir Uns nicht mehr scheu zurück, sondern fassen Muth. Hinter allem finden Wir Unfern Muth, Unsere Ueberlegenheit; hinter dem barschen Befehl der Vorgesetzten und Aelteren steht doch Unser muthiges Belieben oder Unsere überlistende Klugheit. Und je mehr Wir Uns fühlen, desto kleiner erscheint, was zuvor unüberwindlich dünkte. Und was ist Unsere List, Klugheit, Muth, Trotz? Was sonst als — Geist!

Eine geraume Zeit hindurch bleiben Wir mit einem Kampfe, der später Uns so sehr in Athem setzt, verschont, mit dem Kampfe gegen die Vernunft. Die schönste Kindheit geht vorüber,

ohne daß Wir nöthig hätten, Uns mit der Vernunft herumzuschlagen. Wir kümmern Uns gar nicht um sie, lassen Uns mit ihr nicht ein, nehmen keine Vernunft an. Durch Uebersetzung bringt man Uns zu nichts, und gegen die guten Gründe, Grundsätze u. s. w. sind Wir taub; Liebesungen, Züchtigungen und Aehnlichem widerstehen Wir dagegen schwer.

Dieser saure Lebenskampf mit der Vernunft tritt erst später auf, und beginnt eine neue Phase: in der Kindheit tummeln Wir Uns, ohne viel zu grübeln.

Geist heißt die erste Selbstfindung, die erste Entgötterung des Göttlichen, d. h. des Unheimlichen, des Eryks, der „oberen Mächte“. Unserem frühen Jugendgefühl, diesem Selbstgefühl, imponirt nun nichts mehr: die Welt ist in Verneinung erklärt, denn Wir sind über ihr, sind Geist.

Jetzt erst sehen Wir, daß Wir die Welt bisher gar nicht mit Geist angeschaut haben, sondern nur angefiert.

An Naturgewalten üben Wir Unsere ersten Kräfte. Ältern imponiren Uns als Naturgewalt; später heißt es: Vater und Mutter sei zu verlassen, alle Naturgewalt für gesprengt zu erachten. Sie sind überwunden. Für den Vernünftigen, d. h. „Geistigen Mensch“, giebt es keine Familie als Naturgewalt: es zeigt sich eine Abfägung von Ältern, Geschwistern u. s. w. Werden diese als geistige, vernünftige Gewalten „widergegeben“, so sind sie durchaus nicht mehr das, was sie vorher waren.

Und nicht bloß die Ältern, sondern die Menschen überhaupt werden von dem jungen Menschen besiegt: sie sind ihm kein Hinderniß, und werden nicht mehr berücksichtigt: denn, heißt es nun: Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen.

Alles „Irdische“ weicht unter diesem hohen Standpunkte in verächtliche Ferne zurück: denn der Standpunkt ist der — himmlische.

Die Haltung hat sich nun durchaus umgekehrt, der Jüngling nimmt ein geistiges Verhalten an, während der Knabe, der sich noch nicht als Geist fühlte, in einem geistlosen Lernen aufwuchs. Jener sucht nicht der Dinge habhaft zu werden, z. B. nicht die Geschichtsdata in seinen Kopf zu bringen, sondern der Gedanken, die in den Dingen verborgen liegen, also z. B. des Geistes der Geschichte; der Knabe hingegen versucht wohl Zusammenhänge, aber nicht Ideen, den Geist; daher reißt er Lernbares an Lernbares, ohne apriorisch und theoretisch zu verfahren, d. h. ohne nach Ideen zu suchen.

Hatte man in der Kindheit den Widerstand der Weltgesetze zu bewältigen, so stößt man nun bei Allem, was man verthut, auf eine Einrede des Geistes, der Vernunft, des eigenen Gewissens. „Das ist unvernünftig, unchristlich, unpatriotisch“ und dergl., ruft uns das Gewissen zu, und — schreckt uns davon ab. — Nicht die Macht der lächelnden Gnumiden, nicht den Zorn des Poseidon, nicht den Gott, so fern er auch das Verborgene sieht, nicht die Strafruthe des Vaters fürchten wir, sondern das — Gewissen.

Wir „hängen nun Unsern Gedanken nach“ und folgen ebenso ihren Geboten, wie wir vorher den äusserlichen, menschlichen folgten. Unsere Thaten richten sich nach Unseren Gedanken (Ideen, Vorstellungen, Glauben), wie in der Kindheit nach den Befehlen der Aeltern.

Interß getacht haben wir auch schon als Kinder, nur waren unsere Gedanken keine fleischlosen, abstracten, absoluten,

d. h. **nichts als Gedanken**, ein Himmel für sich, eine reine Gedankenwelt, logische Gedanken.

Im Gegentheil waren es nur Gedanken gewesen, die Wir Uns über eine Sache machten: Wir dachten Uns das Ding so oder so. Wir dachten also wohl: die Welt, die Wir da sehen, hat Gott gemacht; aber Wir dachten („erforschten“) nicht die „Tiefen der Gottheit selber“; Wir dachten wohl: „das ist das Wahre an der Sache“, aber Wir dachten nicht das Wahre oder die Wahrheit selbst, und verbanden nicht zu Einem Sage „Gott ist die Wahrheit“. Die „Tiefen der Gottheit, welche die Wahrheit ist“, berührten Wir nicht. Bei solchen rein logischen, d. h. theologischen Fragen: „Was ist Wahrheit“ hält sich Pilatus nicht auf, wenngleich er im einzelnen Falle darum nicht zweifelt, zu ermitteln, „was Wahres an der Sache ist“, d. h. ob die Sache wahr ist.

Jeder an eine Sache gebundene Gedanke ist noch nicht **nichts als Gedanke**, absoluter Gedanke.

Den reinen Gedanken zu Tage zu fördern, oder ihm anzuhängen, das ist Jugendlust, und alle Lichtgestalten der Gedankenwelt, wie Wahrheit, Freiheit, Menschenthum, der Mensch u. s. w. erleuchten und begeistern die jugendliche Seele.

Ist aber der Geist als das Wesentliche erkannt, so macht es doch einen Unterschied, ob der Geist arm oder reich ist, und man sucht deshalb reich an Geist zu werden: es will der Geist sich ausbreiten, sein Reich zu gründen, ein Reich, das nicht von dieser Welt ist, der eben überwundenen. So sehnt er sich denn alles in allem zu werden, d. h. obgleich Ich Geist bin, bin Ich doch nicht vollendeter Geist, und muß den vollkommenen Geist erst suchen.

Damit verliere Ich aber, da Ich Mich so eben als Geist gefunden hatte, sogleich Mich wieder, indem Ich vor dem vollkommenen Geiste, als einem Mir nicht eigenen, sondern jenseitigen Mich beuge und meine Vertheil fühle.

Auf Geist kommt zwar alles an, aber ist auch jeder Geist der „rechte“ Geist? Der rechte und wahre Geist ist das Ideal des Geistes, der „heilige Geist“. Er ist nicht Mein oder Dein Geist, sondern eben ein — idealer, jenseitiger, er ist „Gott“. „Gott ist Geist“. Und dieser jenseitige „Vater im Himmel giebt ihn denen, die ihn bitten“. *)

Den Mann scheidet es vom Jünglinge, daß er die Welt nimmt, wie sie ist, statt sie überall im Augen zu wahren und verbessern, d. h. nach seinem Ideale modeln zu wollen; in ihm beseht sich die Ansicht, daß man mit der Welt nach seinem Interesse verfahren müsse, nicht nach seinen Idealen.

So lange man sich nur als Geist weiß, und all seinen Werth darin legt, Geist zu sein (dem Jünglinge wird es leicht, sein Leben, das „leibliche“, für ein Nichts hinzugeben, für die alkemische Ehrenkränkung), so lange hat man auch nur Gedanken, Ideen, die man einst, wenn man einen Wirkungskreis gefunden, verwirklichen zu können hofft; man hat also einstweilen nur Ideale, unvollzogene Ideen oder Gedanken.

Erst dann, wenn man sich leibhaftig liebgewonnen, und an sich, wie man leibt und lebt, eine Lust hat — so aber findet sich's im reifen Alter, beim Manne — erst dann hat man ein persönliches oder egoistisches Interesse, d. h. ein Interesse nicht etwa nur Unseres Geistes, sondern totaler Befriedigung, Befriedigung des ganzen Seins, ein eigen-

*) Lucas II, 13.

nützliches Interesse. Vergleicht doch einmal einen Mann mit einem Jünglinge, ob er Euch nicht härter, ungroßmüthiger, eigennütziger erscheinen wird. Ist er darum schlechter? Ihr sagt Nein, er sei nur bestimmter, oder, wie Ihr's auch nennt, „praktischer“ geworden. Hauptsache jedoch ist dieß, daß er sich mehr zum Mittelpunkte macht, als der Jüngling, der für Anderes, z. B. Gott, Vaterland und dergl. „schwärmt“.

Darum zeigt der Mann eine zweite Selbstfindung. Der Jüngling fand sich als Geist und verlor sich wieder an den allgemeinen Geist, den vollkommenen, heiligen Geist, den Menschen, die Menschheit, kurz alle Ideale; der Mann findet sich als leibhaftigen Geist.

Knaben hatten nur ungeistige, d. h. gedankenlose und ideo-lose, Jünglinge nur geistige Interessen; der Mann hat leibhaftige, persönliche, egoistische Interessen.

Wenn das Kind nicht einen Gegenstand hat, mit welchem es sich beschäftigen kann, so fühlt es Langeweile: denn mit sich weiß es sich noch nicht zu beschäftigen. Umgekehrt wirft der Jüngling den Gegenstand auf die Seite, weil ihm Gedanken aus dem Gegenstande aufgingen: er beschäftigt sich mit seinen Gedanken, seinen Träumen, beschäftigt sich geistig oder „sein Geist ist beschäftigt“.

Alles nicht Geistige befaßt der junge Mensch unter dem verächtlichen Namen der „Außerlichkeiten“. Wenn er gleichwohl an den kleinlichen Außerlichkeiten haftet (z. B. Pur- schifosen und andern Formalitäten), so geschieht es, weil und wenn er in ihnen Geist entdeckt, d. h. wenn sie ihm Sym- bole sind.

Wie Ich Mich hinter den Dingen finde, und zwar als Geist, so muß Ich Mich später auch hinter den Gedan-

ten finden, nämlich als ihr Schöpfer und Signet. In der Geisteszeit wuchsen Mir die Gedanken über den Kopf, dessen Geburten sie doch waren; wie Fieberphantasien umschwebten und erschütterten sie Mich, eine schauervolle Nacht. Die Gedanken waren für sich selbst leidhaftig geworden, waren Geisteser, wie Gott, Kaiser, Papst, Vaterland u. s. w. Ich höre Ich ihre Leidhaftigkeit, so nehme Ich sie in die Meinige zurück und sage: Ich allein bin leidhaftig. Und nun nehme Ich die Welt als das, was sie Mir ist, als die Meinige, als Mein Eigenthum: Ich beziehe alles auf Mich.

Stieh Ich als Geist die Welt zurück in tiefster Weltverachtung, so stoße Ich als Signet die Geister oder Ideen zurück in ihre „Eitelkeit“. Sie haben keine Macht mehr über Mich, wie über den Geist keine „Gewalt der Erde“ eine Macht hat.

Das Kind war realistisch, in den Dingen dieser Welt befangen, bis ihm nach und nach hinter eben diese Dinge zu kommen gelang; der Jüngling war idealistisch, von Gedanken begeistert, bis er sich zum Manne hinaufarbeitete, dem egoistischen, der mit den Dingen und Gedanken nach Herzenslust gebahrt und sein persönliches Interesse über alles setzt. Gutlich der Greis? Wenn Ich einer werde, so ist noch Zeit genug, davon zu sprechen.

II.

Menschen der alten und neuen Zeit.

Wie ein Jeder von Uns sich entwickelte, was er erstrebte, erlangte oder versuchte, welche Zwecke er einst verfolgte und an welchen Plänen und Wünschen sein Herz im Augenblicke hängt, welche Umwandlungen seine Ansichten, welche Erschütterungen seine Principien erfuhrten, kurz wie er heute geworben, was er gestern oder vor Jahren nicht war: das hebt er mit mehr oder minderer Leichtigkeit aus seiner Erinnerung wieder hervor und empfindet desto dann recht lebhaft, welche Veränderungen in ihm selbst vorgegangen sind, wenn er das Abrollen eines fremden Lebens vor Augen hat.

Schauen Wir daher in das Treiben hinein, welches Unsere Vorfahren verführten.

I. Die Alten.

Da das Herkommen einmal Unseren vorchristlichen Ahnen den Namen der „Alten“ beigelegt hat, so wollen Wir es ihnen

nicht verräthen, daß sie gegen Uns erfahrene Leute eigentlich die Kinder heißen müßten, und sie lieber nach wie vor als Unsere guten Alten ehren. Wie aber sind sie dazu gekommen zu veralten, und wer konnte sie durch seine vorgebliche Neuheit verdrängen?

Wir kennen den revolutionairen Neuerer und respectlosen Erben wohl, der selbst den Sabbath der Väter enttheiligte, um seinen Sonntag zu heiligen, und die Zeit in ihrem Laufe unterbrach, um bei sich mit einer neuen Zeitrechnung zu beginnen: Wir kennen ihn und wissen's, daß es der — Christ ist. Bleibt er aber ewig jung und ist er heute noch der neue, oder wird auch er antiquirt werden, wie er die „Alten“ antiquirt hat? —

Es werden die Alten wohl selbst den Jungen erzeugt haben, der sie hinaustrug. Verlauschen Wir denn diesen Zeugungsact.

„Den Alten war die Welt eine Wahrheit,“ sagt Feuerbach, aber er vergißt den wichtigen Zusatz zu machen: eine Wahrheit, hinter deren Unwahrheit sie zu kommen suchten, und endlich wirklich kamen. Was mit jenen Feuerbach'schen Worten gesagt sein soll, wird man leicht erkennen, wenn man sie mit dem christlichen Sage von der „Eitelkeit und Vergänglichkeit der Welt“ zusammenhält. Wie der Christ nämlich sich niemals von der Eitelkeit des göttlichen Wortes überzeugen kann, sondern an die ewige und unerschütterliche Wahrheit desselben glaubt, die, je mehr in ihren Tiefen geforscht werde, nur um so glänzender an den Tag kommen und triumphiren müsse: so lebten die Alten ihrerseits in dem Gefühle, daß die Welt und weltliche Verhältnisse (z. B. die natürlichen Blutbande) das Wahre seien, vor dem ihr ohnmächtiges Ich sich beugen müsse. Gerade dasjenige,

worauf die Alten den größten Werth legten, wird von den Christen als das Werthlose verworfen, und was jene als das Wahre erkannten, brandmarken diese als eitle Lüge: die hohe Bedeutung des Vaterlandes verschwindet, und der Christ muß sich für einen „Fremdling auf Erden“ ansehen *), die Heiligkeit der Todtenbestattung, aus der ein Kunstwerk wie die sophokleische Antigone entsprang, wird als eine Erbärmlichkeit bezeichnet („Laß die Toten ihre Todten begraben“), die unerschütterliche Wahrheit der Familienbünde wird als eine Unwahrheit dargestellt, von der man nicht zeitig genug sich losmachen könne **), und so in Allem.

Sieht man nun ein, daß beiden Theilen das Umgekehrte für Wahrheit gilt, den Einen das Natürliche, den Andern das Geistige, den Einen die irdischen Dinge und Verhältnisse, den Andern die himmlischen (das himmlische Vaterland, „das Jerusalem, das droben ist“ u. s. w.), so bleibt immer noch zu betrachten, wie aus dem Alterthum die neue Zeit und jene unleugbare Umkehrung hervorgehen konnte. Es haben die Alten aber selbst darauf hingearbeitet, ihre Wahrheit zu einer Lüge zu machen.

Greifen Wir sogleich mitten in die glänzendsten Jahre der Alten hinein, in das vorchristliche Jahrhundert. Damals griff die sophistische Zeitbildung um sich, und Griechenland trieb mit dem Kurzweile, was ihm selber ein ungeheurer Ernst gewesen war.

Zu lange waren die Väter von der Gewalt des ungerathenen Besprechens geknechtet worden, als daß die Nachkommen

*) Hebräer 11, 13.

**) Marc. 10, 20.

nicht an den kühneren Erfahrungen hätten lernen sollen, sich zu fügen. Mit muthiger Redtheit sprechen daher die Sophisten das ermannende Wort aus: „Laß Dich nicht verblüffen!“ und verbreiten die aufklärende Lehre: „Brauche gegen alles Deinen Verstand, Deinen Wisp, Deinen Geist; mit einem guten und geübten Verstande kommt man am besten durch die Welt, bereitet sich das beste Loos, das angenehmste Leben.“ Sie erkennen also in dem Geiste die wahre Waffe des Menschen gegen die Welt. Darum halten sie so viel auf dialectische Gewandtheit, Redefertigkeit, Disputirkunst u. Sie verkündeten, daß der Geist gegen Alles zu brauchen ist; aber von der Heiligkeit des Geistes sind sie noch weit entfernt, denn er gilt ihnen als Mittel, als Waffe, wie den Kindern List und Trog dazu dient: ihr Geist ist der unbestechliche Verstand.

Heutzutage würde man das eine einseitige Verstandesbildung nennen und die Mahnung hinzufügen: Bildet nicht blos Euren Verstand, sondern besonders auch Euer Herz. Dasselbe that Sokrates. Wurde nämlich das Herz von seinen natürlichen Trieben nicht frei, sondern blieb es vom zufälligsten Inhalt erfüllt und als eine unkritische Begehrlichkeit ganz in der Gewalt der Dinge, d. h. nichts als ein Gefäß der verschiedensten Gelüste, so konnte es nicht fehlen, daß der freie Verstand dem „schlechten Herzen“ dienen mußte und alles zu rechtfertigen bereit war, was das arge Herz begehrte.

Darum sagt Sokrates, es genüge nicht, daß man in allen Dingen seinen Verstand gebrauche, sondern es komme darauf an, für welche Sache man ihn anstrengt. Wir würden jetzt sagen: Man müsse der „guten Sache“ dienen. Der guten Sache dienen, heißt aber — süßlich sein. Daher ist Sokrates der Gründer der Ethik.

Allerdings mußte das Princip der Sophistik dahin führen, daß der unselbständigste und blindeste Sklave seiner Begierden doch ein trefflicher Sophist sein und mit Verstandesschärfe alles zu Gunsten seines rohen Herzens auslegen und zustufen konnte. Was gäbe es wohl, wofür sich nicht ein „guter Grund“ auffinden, und was sich nicht durchsetzen ließe?

Darum sagt Sokrates: Ihr müßt „reines Herzens sein“, wenn man eure Klugheit achten soll. Von hier ab beginnt die zweite Periode griechischer Geistesbefreiung, die Periode der Herzensreinheit. Die erste nämlich kam durch die Sophisten zum Schluß, indem sie die Verstandesallmacht proclamirten. Aber das Herz blieb weltlich gesinnt, blieb ein Anrecht der Welt, stets afficirt durch weltliche Wünsche. Dieß rohe Herz sollte von nun an gebildet werden: die Zeit der Herzensbildung. Wie aber soll das Herz gebildet werden? Was der Verstand, diese eine Seite des Geistes, erreicht hat, die Fähigkeit nämlich, mit und über allem Gehalt frei zu spielen, das steht auch dem Herzen bevor: alles Weltliche muß vor ihm zu Schanden werden, so daß zuletzt Familie, Gemeinwesen, Vaterland u. dergl. um des Herzens, d. h. der Seligkeit, der Seligkeit des Herzens willen, aufgegeben wird.

Alltägliche Erfahrung bestätigt es, daß der Verstand längst einer Sache entsagt haben kann, wenn das Herz noch viele Jahre für sie schlägt. So war auch der sophistische Verstand über die herrschenden, alten Mächte so weit Herr geworden, daß sie nur noch aus dem Herzen, worin sie unbelästigt hausten, verjagt werden mußten, um endlich an dem Menschen gar kein Theil mehr zu haben.

Dieser Krieg wird von Sokrates erhoben und erreicht seinen Friedensschluß erst am Todestage der alten Welt.

Mit Sokrates nimmt die Prüfung des Herzens ihren Anfang, und aller Inhalt des Herzens wird gesichtet. In ihren letzten und äußersten Anstrengungen warfen die Alten allen Inhalt aus dem Herzen hinaus, und ließen es für Nichts mehr schlagen: dieß war die That der Skeptiker. Dieselbe Reinheit des Herzens wurde nun in der skeptischen Zeit errungen, welche in der sophistischen dem Verstande herzustellen gelungen war.

Die sophistische Bildung hat bewirkt, daß Einem der Verstand vor nichts mehr still steht, und die skeptische, daß das Herz von nichts mehr bewegt wird.

So lange der Mensch in das Weltgetriebe verwickelt und durch Beziehungen zur Welt befangen ist — und er ist es bis ans Ende des Alterthums, weil sein Herz immer noch um die Unabhängigkeit von Weltlichem zu ringen hat — so lange ist er noch nicht Geist; denn der Geist ist körperlos und hat keine Beziehung zur Welt und Körperlichkeit: für ihn existirt nicht die Welt, nicht natürliche Bande, sondern nur Geistiges und geistige Bande. Darum mußte der Mensch erst so völlig rücksichtslos und unbefümmert, so ganz beziehungslos werden, wie ihn die skeptische Bildung darstellt, so ganz gleichgültig gegen die Welt, daß ihn ihr Einsturz selbst nicht rührte, ehe er sich als weltlos, d. h. als Geist fühlen konnte. Und dieß ist das Resultat von der Riesearbeit der Alten, daß der Mensch sich als beziehungs- und weltloses Wesen, als Geist weiß.

Nun erst, nachdem ihn alle weltliche Sorge verlassen hat, ist er sich Alles in Allem, ist nur für sich, d. h. ist Geist für den Geist, oder deutlicher: befümmert sich nur um das Geistige.

In der christlichen Schlangenkugheit und Taubemüchshalt sind die beiden Seiten der antiken Geistesbefreiung, Verstand

und Herz so vollendet, daß sie wieder jung und neu erscheinen, das eine und das andere sich nicht mehr durch das Weltliche, Natürliche verblüffen lassen.

Zum Geiste also schwangen sich die Alten auf und geistig strebten sie zu werden. Es wird aber ein Mensch, der als Geist thätig sein will, zu ganz anderen Aufgaben hingezogen, als er sich vorher zu stellen vermochte, zu Aufgaben, welche wirklich dem Geiste und nicht dem bloßen Sinne oder Scharfsinn zu thun geben, der sich nur anstrengt, der Dinge Herr zu werden. Einzig um das Geistige bemüht sich der Geist, und in Allem sucht er die „Spuren des Geistes“ auf: dem gläubigen Geiste „kommt alles von Gott“ und interessiert ihn nur insofern, als es diese Abkunft offenbart; dem philosophischen Geiste erscheint alles mit dem Stempel der Vernunft und interessiert ihn nur so weit, als er Vernunft, d. h. geistigen Inhalt, darin zu entdecken vermag.

Nicht den Geist also, der es schlechterdings mit nichts Ungeistigem, mit keinem Dinge, sondern allein mit dem Wesen, welches hinter und über den Dingen existirt, mit den Gedanken zu thun hat, nicht ihn strengten die Alten an, denn sie hatten ihn noch nicht; nein, nach ihm rangen und schützten sie sich erst und schärften ihn deshalb gegen ihren übermächtigen Feind, die Sinnenwelt (was wäre aber für sie nicht sinnlich gewesen, da Jehova oder die Götter der Heiden noch weit von dem Begriffe „Gott ist Geist“ entfernt waren, da an die Stelle des sinnlichen Vaterlandes noch nicht das „himmlische“ getreten war u. s. w.?), sie schärften gegen die Sinnenwelt den Sinn, den Scharfsinn. Noch heute sind die Juden, diese altflugen Kinder des Alterthums, nicht weiter gekommen, und können bei aller Subtilität und Stärke der

Klugheit und des Verstandes, der der Dinge mit leichter Mühe Herr wird, und sie, ihm zu dienen, zwingt, den Geist nicht finden, der sich aus den Dingen gar nichts macht.

Der Christ hat geistige Interessen, weil er sich erlaubt, ein geistiger Mensch zu sein; der Jude versteht diese Interessen in ihrer Reinheit nicht einmal, weil er sich nicht erlaubt, den Dingen keinen Werth beizulegen. Zur reinen Geistigkeit gelangt er nicht, einer Geistigkeit, wie sie religiös z. B. in dem allein d. h. ohne Werke rechtfertigenden Glauben der Christen ausgedrückt ist. Ihre Geistlosigkeit entfernt die Juden auf immer von den Christen; denn dem Geistlosen ist der Geistige unverständlich, wie dem Geistigen der Geistlose verächtlich ist. Die Juden haben aber nur den „Geist dieser Welt“.

Der antike Scharfsinn und Tiefsinn liegt so weit vom Geiste und der Geistigkeit der christlichen Welt entfernt, wie die Erde vom Himmel.

Von den Dingen dieser Welt wird, wer sich als freien Geist fühlt, nicht getrübt und geängstigt, weil er sie nicht achtet; soll man ihre Last noch empfinden, so muß man bornirt genug sein, auf sie Gewicht zu legen, wozu augenscheinlich gehört, daß es einem noch um das „liebe Leben“ zu thun sei. Wem alles darauf ankommt, sich als freier Geist zu wissen und zu rühren, der fragt wenig darnach, wie kümmerlich es ihm dabei ergehe, und denkt überhaupt nicht darüber nach, wie er seine Einrichtungen zu treffen habe, um recht frei oder genussreich zu leben. Die Unbequemlichkeiten des von den Dingen abhängigen Lebens stören ihn nicht, weil er nur geistig und von Geistesnahrung lebt, im Uebrigen aber, ohne es kaum zu wissen, nur frisst oder verschlingt, und wenn ihm der Fraß ausgeht, zwar körperlich stirbt, als Geist

aber sich unsterblich weiß und unter einer Andacht oder einem Gedanken die Augen schließt. Sein Leben ist Beschäftigung mit Geistigem, ist — Denken, das Uebrige schiert ihn nicht; mag er sich mit Geistigem beschäftigen, wie er immer kann und will, in Andacht, in Betrachtung oder in philosophischer Erkenntniß, immer ist das Ihn ein Denken, und darum konnte Cartesius, dem dieß endlich ganz klar geworden war, den Satz aufstellen: „Ich denke, das heißt: — Ich bin.“ Mein Denken, heißt es da, ist Mein Sein oder Mein Leben; nur wenn Ich geistig lebe, lebe Ich; nur als Geist bin Ich wirklich oder — Ich bin durch und durch Geist und nichts als Geist. Der unglückliche Peter Schlemihl, der seinen Schatten verloren hat, ist das Portrait jenes zu Geist gewordenen Menschen: denn des Geistes Körper ist schattenlos. — Dagegen wie anders bei den Alten! Wie stark und männlich sie auch gegen die Gewalt der Dinge sich betragen mochten, die Gewalt selbst mußten sie doch anerkennen, und weiter brachten sie es nicht, als daß sie ihr Leben gegen jene so gut als möglich schützten. Spät erst erkannten sie, daß ihr „wahres Leben“ nicht das im Kampfe gegen die Dinge der Welt geführte, sondern das „geistige“, von diesen Dingen „abgewandte“ sei, und als sie dieß einsahen, da wurden sie — Christen, d. h. die „Neuen“ und Neuerer gegen die Alten. Das von den Dingen abgewandte, das geistige Leben, zieht aber keine Nahrung mehr aus der Natur, sondern „lebt nur von Gedanken“, und ist deshalb nicht mehr „Leben“, sondern — Denken.

Nun muß man jedoch nicht glauben, die Alten seien gedankenlos gewesen, wie man ja auch den geistigsten Menschen sich nicht so vorstellen darf, als könnte er leblos sein. Vielmehr hatten sie über alles, über die Welt, den Menschen, die

Götter u. s. w. ihre Gedanken, und bewiesen sich eifrig thätig, alles dies sich zum Bewußtsein zu bringen. Allein den Gedanken konnten sie nicht, wenn sie auch an allerlei dachten und „sich mit ihren Gedanken plagten“. Man vergleiche ihnen gegenüber den christlichen Spruch: „Meine Gedanken sind nicht Eure Gedanken, und so viel der Himmel höher ist, denn die Erde, so sind auch Meine Gedanken höher, denn Eure Gedanken,“ und erinnere sich dessen, was oben über Unserer Ainder-
gedanken gesagt wurde.

Was sucht also das Alterthum? Den wahren Lebens-
genuß, Genuß des Lebens! Am Ende wird es auf das „wahre Leben“ hinauskommen.

Der griechische Dichter Simonides singt: „Gesundheit ist das edelste Gut dem sterblichen Menschen, das Nächste nach diesem ist Schönheit, das dritte Reichthum ohne Lüste erlangt, das vierte geselliger Freuden Genuß in junger Freunde Gesellschaft.“ Das sind alles Lebensgüter, Lebensfreuden. Wonach anders suchte Diogenes von Sinope, als nach dem wahren Lebensgenuß, den er in der möglichst geringen Bedürftigkeit entdeckte? Wonach anders Aristipp, der ihn im heiteren Ruße unter allen Tagen fand? Sie suchen den heitern, ungetrübten Lebensmuth, die Heiterkeit, sie suchen „guter Dinge zu sein“.

Die Stoiker wollen den Weisen verwickeln, den Mann der Lebensweisheit, den Mann der zu leben weiß, also ein weises Leben; sie finden ihn in der Verachtung der Welt, in einem Leben ohne Lebensentwickelung, ohne Ausbreitung, ohne freundliches Vernehmen mit der Welt, d. h. im isolirten Leben, im Leben als Leben, nicht im Mitleben; nur der Stoiker lebt, alles Andere ist für ihn todt. Umgekehrt verlangen die Epicuräer ein bewegliches Leben.

Die Alten verlangen, da sie guter Dinge sein wollen, nach Wohlleben (die Juden besonders nach einem langen, mit Kindern und Gütern gesegneten Leben), nach der Eudämonie, dem Wohlsein in den verschiedensten Formen. Demokrit z. B. rühmt als solches die „Gemüthsruhe“, in der sich's „sanft lebe, ohne Furcht und ohne Aufregung“.

Er meint also, mit ihr fahre er am besten, bereite sich das beste Loos und komme am besten durch die Welt. Da er aber von der Welt nicht loskommen kann, und zwar gerade aus dem Grunde es nicht kann, weil seine ganze Thätigkeit in dem Bemühen aufgeht, von ihr loszukommen, also im Abstoßen der Welt (wozu doch nothwendig die abstoßbare und abgestoßene bestehen bleiben muß, widrigenfalls nichts mehr abzustößen wäre): so erreicht er höchstens einen äußersten Grad der Befreiung, und unterscheidet sich von den weniger Befreiten nur dem Grade nach. Nämlich er selbst bis zur irdischen Sinnenerlöschung, die nur noch das eintönige Wispeln des Wortes „Brahm“ zuläßt, er unterschiebe sich dennoch nicht wesentlich vom sinnlichen Menschen.

Selbst die stoische Haltung und Mannedtugend läuft nur darauf hinaus, daß man sich gegen die Welt zu erhalten und zu behaupten habe, und die Ethik der Stoiker (ihre einzige Wissenschaft, da sie nichts von dem Geiste auszusagen wußten, als wie er sich zur Welt verhalten solle, und von der Natur [Physis] nur dies, daß der Weise sich gegen sie zu behaupten habe) ist nicht eine Lehre des Geistes, sondern nur eine Lehre der Weltabstoßung und Selbstbehauptung gegen die Welt. Und diese besteht in der „Unerbittlichkeit und dem Gleichmuth des Lebens“, also in der ausdrücklichen Aemertugend.

Weiter als zu dieser Lebensweisheit brachten es auch die Römer nicht (Horaz, Cicero u. s. w.).

Das Wohlergehen (Eudämonie) der Epicuräer ist dieselbe Lebensweisheit wie die der Stoiker, nur listiger, betrügerischer. Sie lehren nur ein anderes Verhalten gegen die Welt, ermahnen nur eine kluge Haltung gegen die Welt sich zu geben: die Welt muß betrogen werden, denn sie ist meine Feindin.

Vollständig wird der Bruch mit der Welt von den Sceptikern vollführt. Keine ganze Beziehung zur Welt ist „werth- und wahrheitslos“. Timon sagt: „die Empfindungen und Gedanken, welche wir aus der Welt schöpfen, enthalten keine Wahrheit.“ „Was ist Wahrheit?“ ruft Pilatus aus. Die Welt ist nach Porphyrius's Lehre weder gut noch schlecht, weder schön noch häßlich u. s. w., sondern dieß sind Prädicate, welche Ich ihr gebe. Timon sagt: „An sich sei weder etwas gut noch sei es schlecht, sondern der Mensch denke sich's nur so oder so;“ der Welt gegenüber bleibe nur die Anarchie (die Ungeordnetheit) und Aphonie (das Verstummen — oder mit andern Worten: die isolirte Innerlichkeit) übrig. In der Welt sei „keine Wahrheit mehr zu erkennen“, die Dinge widersprechen sich, die Gedanken über die Dinge seien unterschiedslos (gut und schlecht seien einerlei, so daß, was der Eine gut nennt, ein Anderer schlecht findet); da sei es mit der Erkenntnis der „Wahrheit“ aus, und nur der erkenntnißlose Mensch, der Mensch, welcher an der Welt nichts zu erkennen findet, bleibe übrig, und dieser Mensch lasse die wahrheitsleere Welt eben stehen und mache sich nichts aus ihr.

So wird das Alterthum mit der Welt der Dinge, der Weltordnung, dem Weltganzen fertig; zur Weltordnung oder den Dingen dieser Welt gehört aber nicht etwa nur die Natur,

sondern alle Verhältnisse, in welche der Mensch durch die Natur sich gestellt sieht, z. B. die Familie, das Gemeinwesen, kurz die sogenannten „natürlichen Bande“. Mit der Welt des Geistes beginnt dann das Christenthum. Der Mensch, welcher der Welt noch gewappnet gegenüber steht, ist der Alte, der — Heide (wozu auch der Jude als Nichtchrist gehört); der Mensch, welchen nichts mehr leitet als seine „Herzenslust“, seine Theilnahme, Mitleidgefühl, sein — Geist, ist der Neue, der — Christ.

Da die Alten auf die Weltüberwindung hinarbeiteten und den Menschen von den schweren umstrickenden Banden des Zusammenhanges mit Anderem zu erlösen strebten, so kamen sie auch zuletzt zur Auflösung des Staates und Verwerfung alles Privaten. Gemeinwesen, Familie u. s. w. sind ja als natürliche Verhältnisse lästige Hemmungen, die meine geistige Freiheit schmälern.

2. Die Neuen.

„Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden.“ *)

Burke eben gesagt: „den Alten war die Welt eine Wahrheit,“ so müssen Wir hier sagen: „den Neuen war der Geist eine Wahrheit,“ dürfen aber, wie dort, so hier den Zusatz nicht anlassen: eine Wahrheit, hinter deren Unwahrheit sie zu kommen suchten und endlich wirklich kommen.

Ein ähnlicher Gang, wie das Alterthum ihn genommen,

*) 2 Cor. 5, 17.

läßt sich auch am Christenthum nachweisen, indem bis in die die Reformation vorbereitende Zeit hinein der Verstand unter der Herrschaft der christlichen Dogmen gefangen gehalten wurde, im vorreformatorischen Jahrhundert aber sophistisch sich erhob und mit allen Glaubenssätzen ein legerisches Spiel trieb. Dabei hieß es denn, zumal in Italien und am römischen Hofe: wenn nur das Herz christlich geknnt bleibt, so mag der Verstand immerhin seine Lust genießen.

Man war längst vor der Reformation so sehr an spitzfindiges „Gezänk“ gewöhnt, daß der Papst und die Reichen auch Luthers Auftreten anfänglich für ein bloßes „Mönchsgezänk“ ansehen. Der Humanismus entspricht der Sophistik, und wie zur Zeit der Sophisten das griechische Leben in höchster Blüthe stand (Perikleisches Zeitalter), so geschah das Glänzende zur Zeit des Humanismus, oder, wie man vielleicht auch sagen könnte, des Machiavellismus (Buchtruderkunst, Neue Welt u. s. w.). Das Herz war in dieser Zeit noch weit davon entfernt, des christlichen Inhalts sich entledigen zu wollen.

Aber die Reformation machte endlich, wie Sokrates, mit dem Herzen selber Ernst, und seitdem sind die Herzen zu- sehends — undchristlicher geworden. Indem man mit Luther anfang, sich die Sache zu Herzen zu nehmen, mußte dieser Schritt der Reformation dahin führen, daß auch das Herz von der schweren Last der Christlichkeit erleichtert wird. Das Herz, von Tag zu Tag undchristlicher, verliert den Inhalt, mit welchem es sich beschäftigt, bis zuletzt ihm nichts als die leere Herzhichkeit übrig bleibt, die ganze allgemeine Menschenliebe, die Liebe des Menschen, das Freiheitsbewußtsein, das „Selbstbewußtsein“.

So ist das Christenthum vollendet, weil es laßt, ab-

gehörben und inhaltsloser geworden ist. Es giebt nun keinen Inhalt mehr, gegen welchen das Herz sich nicht auflehnte, es sei denn, daß es unbewußt oder ohne „Selbstbewußtsein“ von ihm beschlichen wärte. Das Herz kritisiert alles, was sich einbringen will, mit schonungsloser Unbarmherzigkeit zu Tode, und ist keiner Freundschaft, keiner Liebe (außer eben unbewußt oder überrumpelt) fähig. Was gäbe es auch an den Menschen zu lieben, da sie allesammt „Geistern“ sind, keiner der Mensch als solcher, d. h. keiner nur Geist. Der Christ liebt nur den Geist; wo wäre aber Einer, der wirklich nichts als Geist wäre?

Den leidhaftigen Menschen mit Haut und Haaren lieb zu haben, das wäre ja keine „geistige“ Herzlichkeit mehr, wäre ein Verrath an der „reinen“ Herzlichkeit, dem „theoretischen Interesse“. Denn man stelle sich die reine Herzlichkeit nur nicht vor wie jene Gemüthlichkeit, die Jedermann freundlich die Hand drückt; im Gegentheil, die reine Herzlichkeit ist gegen Niemand herzlich, sie ist nur theoretische Theilnahme, Antheil am Menschen als Menschen, nicht als Person. Die Person ist ihr widerlich, weil sie „egoistisch“, weil sie nicht der Mensch, diese Idee, ist. Nur für die Idee aber giebt es ein theoretisches Interesse. Für die reine Herzlichkeit oder die reine Theorie sind die Menschen nur da, um kritisiert, verhöhnt und grüntlichst verachtet zu werden: sie sind für sie nicht milder, als für den fanatischen Pfaffen, nur „Dreck“ und sonst dergleichen Sauberes.

Auf diese äußerste Spitze interesseloser Herzlichkeit getrieben, müssen Wir endlich inne werden, daß der Geist, welchen der Christ allein liebt, nichts ist, oder daß der Geist eine — Lüge ist.

Was hier geträgt und wohl noch unverständlich hingeworfen wurde, wird sich im weitem Verlauf hoffentlich aufklären.

Nehmen Wir die von den Alten hinterlassene Erbschaft auf und machen Wir als thätige Arbeiter damit so viel, als sich — damit machen läßt! Die Welt liegt verachtet zu unsern Füßen, tief unter uns und unserem Himmel, in den ihre mächtigen Arme nicht mehr hineingreifen und ihr sinnbetäubender Hauch nicht eintringt; wie verführerisch sie sich auch gebährte, sie kann nichts als unsern Sinn bethören, den Geist — und Geist sind Wir doch allein wahrhaft — irt sie nicht. Einmal hinter die Dinge gekommen, ist der Geist auch über sie gekommen, und frei geworden von ihren Banden, ein entsetzlicher, jenseitiger freier. So spricht die „geistige Freiheit“.

Dem Geiste, der nach langem Rühren die Welt los geworden ist, dem weltlosen Geiste, bleibt nach dem Verluste der Welt und des Weltlichen nichts übrig, als — der Geist und das Geistige.

Da er jedoch sich von der Welt nur entfernt und zu einem von ihr freien Wesen gemacht hat, ohne sie wirklich vernichten zu können, so bleibt sie ihm ein unwegräumbarer Anstoß, ein in Verruß gebrachtes Wesen, und da er andererseits nichts kennt und anerkennt, als Geist und Geistiges, so muß er fortwährend sich mit der Sehnsucht tragen, die Welt zu vergeistigen, v. h. sie aus dem „Verschleiß“ zu erlösen. Deshalb geht er, wie ein Jüngling, mit Welterlösungs- oder Weiterverbesserungsvorlänen um.

Die Alten dienen, Wir haben es, dem Natürlichen, Weltlichen, der natürlichen Weltordnung, aber sie fragten sich unaußersprechlich, ob sie denn dieses Dienstes sich nicht erheben könnten, und als sie in stets erneuten Empörungsvorlänen sich todmüde gearbeitet hatten, da ward ihnen unter ihren letzten Seufzern der Gott gegeben, der „Weltüberwinder“. All ihr Thun war

nichts gewesen als Weltweisheit, ein Trachten hinter und über die Welt hinaus zu kommen. Und was ist die Weisheit der vielen folgenden Jahrhunderte? Hinter was suchten die Neuen zu kommen? Hinter die Welt nicht mehr, denn das hatten die Alten vollbracht, sondern hinter den Gott, den jene ihnen hinterließen, hinter den Gott, „der Geist ist“, hinter alles, was des Geistes ist, das Geistige. Die Thätigkeit des Geistes aber, der „selbst die Tiefen der Gottheit erforscht“, ist die Gottesgelahrtheit. Haben die Alten nichts aufzuweisen als Weltweisheit, so brachten und bringen es die Neuen niemals weiter als zur Gottesgelahrtheit. Wir werden später sehen, daß selbst die neuesten Empörungen gegen Gott nichts als die äußersten Anstrengungen der „Gottesgelahrtheit“, d. h. theologische Insurrectionen sind.

§. I. Der Geist.

Das Geisterreich ist ungeheuer groß, des Geistigen unendlich viel: sehen Wir doch zu, was denn der Geist, diese Hinterlassenschaft der Alten, eigentlich ist.

Aus ihren Geburtswunden ging er hervor, sie selbst aber konnten sich nicht als Geist ausdrücken: sie konnten ihn gebären, sprechen mußte er selbst. Der „geborene Gott, der Menschensohn“ spricht erst das Wort aus, daß der Geist, d. h. er, der Gott, es mit nichts Irdischem und keinem irdischen Verhältnisse zu thun habe, sondern lediglich mit dem Geiste und geistigen Verhältnissen.

Ist etwa Mein unter allen Schlägen der Welt unvertilgbarer Muth, Meine Unbeugsamkeit und Mein Trog, weil ihm die Welt nichts anthat, schon im vollen Sinne der Geist? So wäre er ja noch mit der Welt in Feindschaft, und all sein

Thun beschränkte sich darauf, ihr nur nicht zu unterliegen! Nein, bevor er sich nicht allein mit sich selbst beschäftigt, bevor er es nicht mit seiner Welt, der geistigen, allein zu thun hat, ist er nicht freier Geist, sondern nur der „Geist dieser Welt“, der an sie gefesselt. Der Geist ist freier Geist, d. h. wirklich Geist erst in einer ihm eigenen Welt; in „dieser“, der irdischen Welt, ist er ein Fremdling. Nur mittelst einer geistigen Welt ist der Geist wirklich Geist, denn „diese“ Welt versteht ihn nicht und weiß „das Mädchen aus der Fremde“ nicht bei sich zu behalten.

Woher soll ihm diese geistige Welt aber kommen? Woher anders als aus ihm selbst! Er muß sich offenbaren, und die Worte, die er spricht, die Offenbarungen, in denen er sich enthält, die sind seine Welt. Wie ein Phantast nur in den phantastischen Gebilden, die er selber erschafft, lebt und seine Welt hat, wie ein Narr sich seine eigene Traumwelt erzeugt, ohne welche er eben kein Narr zu sein vermöchte, so muß der Geist sich seine Geisterwelt erschaffen, und ist, bevor er sie erschafft, nicht Geist.

Also seine Schöpfungen machen ihn zum Geist, und an den Geschöpfen erkennt man ihn, den Schöpfer: in ihnen lebt er, sie sind seine Welt.

Was ist nun der Geist? Er ist der Schöpfer einer geistigen Welt! Auch an Dir und Mir erkennt man erst Geist an, wenn man sieht, daß Wir Geistiges Uns aneignen haben, d. h. Getaufen, mögen sie Uns auch vorgeführt worden sein, doch in Uns zum Leben gebracht haben; denn so lange Wir Ainter waren, hätte man Uns die erbaulichsten Gedanken vorlegen können, ohne daß Wir gewollt oder im Stande gewesen wären, sie in Uns wiederzuerzeugen. So ist auch der

Geist nur, wenn er Geistiges schafft: er ist nur mit dem Geistigen, seinem Geschöpfe, zusammen wirklich.

Da Wir ihn denn an seinen Werken erkennen, so fragt sich's, welches diese Werke seien. Die Werke oder Kinder des Geistes sind aber nichts anderes als — Geister.

Hätte Ich Juden, Juden von ächtem Schtet und Korn vor Mir, so müßte Ich hier aufhören und sie vor diesem Mysterium stehen lassen, wie sie seit beinahe zweitausend Jahren ungläubig und erkenntnißlos davor stehen geblieben sind. Da Du aber, mein lieber Leser, wenigstens kein Vollblutsjude bist, — denn ein solcher wird sich nicht bis hierher verirren — so wollen Wir noch eine Strecke Weges mit einander machen, bis auch Du vielleicht Mir den Rücken kehrt, weil Ich Dir ins Gesicht lache.

Sagte Dir Jemand, Du seiest ganz Geist, so würdest Du an Deinen Leib fassen und ihm nicht glauben, sondern antworten: Ich habe wohl Geist, existire aber nicht bloß als Geist, sondern bin ein leidhafter Mensch. Du würdest Dich noch immer von „Deinem Geiste“ unterscheiden. Aber, erwidert jener, es ist Deine Bestimmung, wenn Du auch jetzt noch in den Fesseln des Leibes einhergehst, dereinst ein „seliger Geist“ zu werden, und wie Du das künftige Aussehen dieses Geistes Dir auch vorstellen magst, so ist doch so viel gewiß, daß Du im Tode diesen Leib ausziehen und gleichwohl Dich, d. h. Deinen Geist, für die Ewigkeit erhalten wirst; mithin ist Dein Geist das Ewige und Wahre an Dir, der Leib nur eine diesseitige Wohnung, welche Du verlassen und vielleicht mit einer andern vertauschen kannst.

Nun glaubst Du ihm! Für jetzt zwar bist Du nicht bloß Geist, aber wenn Du einst aus dem sterblichen Leibe

anwanken muß, dann wirfst Du ohne den Leib Dich behelfen müssen, und darum thut es noth, daß Du Dich vorsehest und bei Zeiten für Dein eigentliches Ich sorgest. „Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele.“

Gehebt aber auch, Zweifel, im Laufe der Zeit gegen die christlichen Glaubenssätze erhoben, haben Dich längst des Glaubens an die Unsterblichkeit Deines Geistes beraubt: Einen Satz hast Du dennoch ungerüttelt gelassen, und der Einen Wahrheit hängst Du immer noch unbefangen an, daß der Geist Dein bester Theil sei, und daß das Geistige größere Ansprüche an Dich habe, als alles andere. Du stimmst trotz all Deines Atheismus mit dem Unsterblichkeitsgläubigen im Eifer gegen den Egoismus zusammen.

Wen aber denkst Du Dir unter dem Geisten? Einen Menschen, der, anstatt einer Idee, d. h. einem Geistigen zu leben, und ihr seinen persönlichen Vortheil zu opfern, dem legeren dient. Ein guter Patriot z. B. trägt seine Opfer auf den Altar des Vaterlandes; daß aber das Vaterland eine Idee sei, läßt sich nicht bestreiten, da es für geistesunfähige Thiere oder noch geistlose Kinder kein Vaterland und keinen Patriotismus giebt. Verhätzt sich nun Jemand nicht als einen guten Patrioten, so verrätzt er in Bezug auf's Vaterland seinen Egoismus. Und so verhält sich's in unzähligen andern Fällen: wer in der menschlichen Gesellschaft ein Verrecht sich zu nuzen macht, der sündigt egoistisch gegen die Idee der Gleichheit; wer Herrschaft übt, den schilt man einen Egoisten gegen die Idee der Freiheit u. s. w.

Darum verachtst Du den Egoisten, weil er das Geistige gegen das Persönliche zurücksetzt, und für sich besorgt ist, wo

Du ihm einer Idee zu Liebe hanteln sehen möchtest. Ihr unterscheidet Euch darin, daß Du den Geist, er aber Sich zum Mittelpunkt macht, oder daß Du Dein Ich entzweist und Dein „eigentliches Ich“, den Geist, zum Gebieter des werthloseren Restes erhebst, während er von dieser Entzweigung nichts wissen will, und geistige und materielle Interessen eben nach seiner Lust verfolgt. Du meinst zwar nur auf diejenigen loszugreifen, welche gar kein geistiges Interesse fassen, in der That aber suchst Du auf alle, welche das geistige Interesse nicht für ihr „wahres und höchstes“ ansehen. Du treibst den Ritterdienst für diese Schöne so weit, daß Du behauptest, sie sei die einzige Schönheit der Welt. Du lebst nicht Dir, sondern Deinem Geiste und dem, was des Geistes ist, d. h. Ideen.

Da der Geist nur ist, indem er Geistiges schafft, so sehen Wir uns nach seiner ersten Schöpfung um. Hat er diese erst vollbracht, so folgt fortan eine natürliche Fortpflanzung von Schöpfungen, wie nach der Nothe nur die ersten Menschen geschaffen zu werden brauchten, das übrige Geschlecht sich von selbst fortpflanzte. Die erste Schöpfung hingegen muß „aus dem Nichts“ hervorgehen, d. h. der Geist hat zu ihrer Verwirklichung nichts als sich selber, oder vielmehr, er hat sich noch nicht einmal, sondern muß sich erschaffen: seine erste Schöpfung ist daher er selber, der Geist. So mystisch dieß auch klinge, so erleben Wir's doch als eine alltägliche Erfahrung. Bist Du eher ein Denker, als Du denkst? Indem Du den ersten Gedanken erschaffst, erschaffst Du Dich, den Denkenden; denn Du denkst nicht, bevor Du einen Gedanken denkst, d. h. hast. Macht Dich nicht erst Dein Singen zum Sänger, Dein Sprechen zum sprechenden Menschen? Nun so macht Dich auch das Hervorbringen von Geistigem erst zum Geiste.

Wie Du indeß vom Denker, Sänger und Sprecher Dich unterscheidest, so unterscheidest Du Dich nicht minder vom Geiste und fühlst sehr wohl, daß Du noch etwas anderes als Geist bist. Allein wie dem denkenden Ich im Enthusiasmus des Denkens leicht Hören und Sehen vergeht, so hat auch Dich der Geist-Enthusiasmus ergriffen, und Du sehnst Dich nun mit aller Gewalt, ganz Geist zu werden und im Geiste aufzugehen. Der Geist ist Dein Ideal, das Unerreichte, das Jenseitige: Geist heißt Dein — Gott, „Gott ist Geist“.

Gegen alles, was nicht Geist ist, bist Du ein Eiferer, und darum eiserst Du gegen Dich selbst, der Du einen Rest von Nichtgeistigem nicht los wirst. Statt zu sagen: „Ich bin mehr als Geist,“ sagst Du mit Zerknirschung: „Ich bin weniger als Geist, und Geist, reinen Geist, oder den Geist, der nichts als Geist, den kann Ich Mir nur denken, bin es aber nicht, und da Ich's nicht bin, so ist's ein Anderer, existirt als ein Anderer, den Ich „Gott“ nenne.“

Es liegt in der Natur der Sache, daß der Geist, der als reiner Geist existiren soll, ein jenseitiger sein muß, denn da Ich's nicht bin, so kann er nur außer Mir sein, da ein Mensch überhaupt nicht völlig in dem Begriffe „Geist“ aufgeht, so kann der reine Geist, der Geist als solcher, nur außerhalb der Menschen sein, nur jenseits der Menschenwelt, nicht irdisch, sondern himmlisch.

Nur aus diesem Zwiespalt, in welchem Ich und der Geist liegen, nur weil Ich und Geist nicht Namen für ein und dasselbe, sondern verschiedene Namen für völlig Verschiedenes sind, nur weil Ich nicht Geist und Geist nicht Ich ist: nur daraus erhrt sich ganz tautologisch die Nothwendigkeit, daß der Geist im Jenseits haust, d. h. Gott ist.

Daraus geht aber auch hervor, wie durchaus theologisch, d. h. gottesgelehrt, die Befreiung ist, welche Feuerbach*) Uns zu geben sich bemüht. Er sagt nämlich, Wir hätten Unser eigenes Wesen nur erkannt und darum es im Jenseits gesucht, jetzt aber, da Wir einsähen, daß Gott nur Unser menschliches Wesen sei, müßten Wir es wieder als das Unsere anerkennen und aus dem Jenseits in das Diesseits zurückversetzen. Den Gott, der Geist ist, nennt Feuerbach „Unser Wesen“. Können Wir Uns das gefallen lassen, daß „Unser Wesen“ zu Uns in einen Gegensatz gebracht, daß Wir in ein wesentliches und ein unwesentliches Ich gespalten werden? Müßen Wir damit nicht wieder in das traurige Elend zurück, aus Uns selbst Uns verbannt zu sehen?

Was gewinnen Wir denn, wenn Wir das Göttliche außer Uns zur Abwechslung einmal in Uns verlegen? Sind Wir das, was in Uns ist? So wenig als Wir das sind, was außer Uns ist. Ich bin so wenig mein Herz, als Ich meine Herzgeliebte, dieses mein „anderes Ich“ bin. Gerade weil Wir nicht der Geist sind, der in Uns wohnt, gerade darum mußten Wir ihn außer Uns versetzen: er war nicht Wir, fiel nicht mit Uns in Eins zusammen, und darum konnten Wir ihn nicht anders existirend denken als außer Uns, jenseits von Uns, im Jenseits.

Mit der Kraft der Verzweiflung greift Feuerbach nach dem gesammten Inhalt des Christenthums, nicht, um ihn wegzumwerfen, nein, um ihn an sich zu reißen, um ihn, den lang-erstickten, immer ferngebliebenen, mit einer letzten Anstrengung

*) „Wesen des Christenthums.“

aus seinem Himmel zu ziehen und auf ewig bei sich zu behalten. Ist das nicht ein Griff der letzten Verzweiflung, ein Griff auf Leben und Tod, und ist es nicht zugleich die christliche Sehnsucht und Begierde nach dem Jenseits? Der Heros will nicht in das Jenseits eingehen, sondern das Jenseits an sich heranziehen, und zwingen, daß es zum Diesseits werde! Und schreit seitdem nicht alle Welt, mit mehr oder weniger Bewußtsein, auf's „Diesseits“ komme es an, und der Himmel müsse auf die Erde kommen und schon hier erlebt werden?

Stellen Wir in Kürze die theologische Ansicht Feuerbach's und Unsern Widerspruch einander gegenüber! „Das Wesen des Menschen ist des Menschen höchstes Wesen; das höchste Wesen wird nun zwar von der Religion Gott genannt und als ein gegenständliches Wesen betrachtet, in Wahrheit aber ist es nur des Menschen eigenes Wesen, und deshalb ist der Wendepunkt der Weltgeschichte der, daß fortan dem Menschen nicht mehr Gott als Gott, sondern der Mensch als Gott erscheinen soll.“ *)

Wir erweitern hierauf: „das höchste Wesen ist allerdings das Wesen des Menschen, aber eben weil es sein Wesen mit nicht er selbst ist, so bleibt es sich ganz gleich, ob Wir es außer ihm sehen und als „Gott“ anschauen, oder in ihm finden und „Wesen des Menschen“ oder „der Mensch“ nennen. Ich bin weder Gott, noch der Mensch, weder das höchste Wesen, noch Mein Wesen, und darum ist's in der Hauptsache einerlei, ob Ich das Wesen in Mir oder außer Mir denke. Ja Wir denken auch wirklich immer das höchste Wesen in

*) Vergl. f. B. Wesen des Christenthums S. 402.

beiderlei Zenseitigkeit, in der innerlichen und äußerlichen, zugleich: denn der „Geist Gottes“ ist nach christlicher Anschauung auch „Unser Geist“ und „wohnet in Uns“. *) Er wohnt im Himmel und wohnt in Uns; Wir armen Dinger sind eben nur seine „Wohnung“, und wenn Feuerbach noch die himmlische Wohnung desselben zerstört, und ihn nöthigt, mit Sack und Pack zu Uns zu ziehen, so werden Wir, sein irdisches Logis, sehr überfüllt werden.

Noch nach dieser Ausweichung, die Wir Uns, gedächten Wir überhaupt nach dem Schnürchen zu gehen, auf spätere Blätter hätten versparen müssen, um eine Wiederholung zu vermeiden, lehren Wir zur ersten Schöpfung des Geistes, dem Geiste selbst, zurück.

Der Geist ist etwas anderes als Ich. Dieses Andere aber, was ist's?

§. 2. Die Befessenen.

Hast Du schon einen Geist gesehen? „Nein, Ich nicht, aber Meine Großmutter.“ Siehst Du, so geht Mir's auch: Ich selbst habe keinen gesehen, aber Meiner Großmutter ließen sie aller Wege zwischen die Beine, und aus Vertrauen zur Ehrlichkeit Unserer Großmutter glauben Wir an die Existenz von Geistern.

Aber hatten Wir denn keine Großväter, und suchten die nicht jederzeit die Achseln, so oft die Großmutter von ihren Geistesheimern erzählte? Ja, es waren das unglaubliche Männer und die Unserer guten Religion viel geschadet haben, diese Auf-

*) 3. B. Römer 8, 9; 1 Corinthher 3, 16; Johannes 20, 22 und unzählige andere Stellen.

Mäler! Wir werden das empfinden! Was läge denn dem warmen Gespensterglauben zu Grunde, wenn nicht der Glaube an das „Dasein geistiger Wesen überhaupt“, und wird nicht dieser letztere selbst in ein unseliges Wanken gebracht, wenn man gestattet, daß streiche Verstandesmenschen an jenem rütteln dürfen? Welch einen Stoß der Gottesglaube selbst durch die Ablegung des Geistes- oder Gespensterglaubens erlitt, das fühlten die Romantiker sehr wohl, und suchten den unheilvollen Folgen nicht bloß durch ihre wiedererweckte Märchenwelt abzuheilen, sondern zuletzt besonders durch das „Hineintragen einer höheren Welt“, durch ihre Sonnambulen, Scherinnen von Pterostich u. s. w. Die guten Gläubigen und Kirchenwäter ahnten nicht, daß mit dem Gespensterglauben der Religion ihr Boden entzogen werde, und daß sie seitdem in der Luft schweben. Wer an kein Gespenst mehr glaubt, der braucht nur in seinem Unglauben consequent fortzuwandeln, um einzusehen, daß überhaupt hinter den Dingen kein apartes Wesen stecke, kein Gespenst oder — was naiver Weise auch dem Worte nach für gleichbedeutend gilt — kein „Geist“.

„Es existiren Geister!“ Blick' umher in der Welt und sage selbst, ob nicht aus allem Dich ein Geist anschaut. Aus der Plume, der kleinen, lieblichen, spricht der Geist des Schöpfers zu Dir, der sie so wunderbar geformt hat; die Sterne verkünden den Geist, der sie geordnet, von den Verggipfeln weht ein Geist der Erhabenheit herunter, aus den Wassern tauscht ein Geist der Sehnsucht herauf, und — aus den Menschen reden Millionen Geister. Mögen die Berge einsinken, die Blumen verblühen, die Sternennwelt zusammensürzen, die Menschen sterben — was liegt am Untergang dieser sichtbaren Körper? Der Geist, der „unsichtbare“, bleibt ewig!

Ja, es spukt in der ganzen Welt! Nur in ihr? Nein, sie selber spukt, sie ist unheimlich durch und durch, sie ist der wankelnde Scheinleib eines Geistes, sie ist ein Spuk. Was wäre ein Gespenst denn anders als ein scheinbarer Leib, aber wirklicher Geist? Nun, die Welt ist „eitel“, ist „nichtig“, ist nur blendender „Schein“; ihre Wahrheit ist allein der Geist; sie ist der Scheinleib eines Geistes.

Schau' hin in die Nähe oder in die Ferne, Dich umgibt überall eine gespenstische Welt: Du hast immer „Erscheinungen“ oder Visionen. Alles, was Dir erscheint, ist nur der Schein eines inwohnenden Geistes, ist eine gespenstische „Erscheinung“, die Welt Dir nur eine „Erscheinungswelt“, hinter welcher der Geist sein Wesen treibt. Du „siehst Geister“.

Gedenkst Du Dich etwa mit den Alten zu vergleichen, die überall Götter sahen? Götter, mein lieber Neuer, sind keine Geister; Götter setzen die Welt nicht zu einem Schein herab und vergeistigen sie nicht.

Dir aber ist die ganze Welt vergeistigt und ein räthselhaftes Gespenst geworden; darum wundere Dich nicht, wenn Du ebenso in Dir nichts als einen Spuk findest. Spukst nicht Dein Geist in Deinem Leibe, und ist nicht jener allein das Wahre und Wirkliche, tiefer nur das „Vergängliche, Nichtige“ oder ein „Schein“? Sind Wir nicht Alle Gespenster, unheimliche Wesen, die auf „Erlösung“ harren, nämlich „Geister“?

Seit der Geist in der Welt erschienen, seit „das Wort Fleisch geworden“ ist, seitdem ist die Welt vergeistigt, verzaubert, ein Spuk.

Du hast Geist, denn Du hast Gedanken. Was sind Deine Gedanken? — Geistige Wesen. — Also keine Dinge? — Nein,

aber der Geist der Dinge, die Hauptsache an allen Dingen, ihr Innerstes, ihre — Idee. — Was Du denkst, ist mithin nicht bloß Dein Gedanke? — Im Gegentheil, es ist das Wirklichste, das eigentlich Wahre an der Welt: es ist die Wahrheit selber; wenn Ich nur wahrhaft denke, so denke Ich die Wahrheit. Ich kann Mich zwar über d. Wahrheit täuschen und sie verkennen; wenn Ich aber wahrhaft erkenne, so ist der Gegenstand Meiner Erkenntniß die Wahrheit. — So trachtest Du wohl allezeit die Wahrheit zu erkennen? — Die Wahrheit ist Mir heilig. Es kann wohl kommen, daß Ich eine Wahrheit unvollkommen finde und durch eine bessere ersetze, aber die Wahrheit kann Ich nicht abschaffen. An die Wahrheit glaube Ich, darum forsche Ich in ihr; über sie geht's nicht hinaus, sie ist ewig.

Heilig, ewig ist die Wahrheit, sie ist das Heilige, das Ewige. Du aber, der Du von diesem Heiligen Dich erfüllen und leiten lässest, wirst selbst geheiligt. Auch ist das Heilige nicht für Deine Sinne, und niemals entdeckst Du als ein Sinnlicher seine Spur, sondern für Deinen Glauben oder bestimmter noch für Deinen Geist: denn es ist ja selbst ein Geistiges, ein Geist, ist Geist für den Geist.

Das Heilige läßt sich keineswegs so leicht beseitigen, als gegenwärtig Manche behaupten, die dieß „ungehörige“ Wort nicht mehr in den Mund nehmen. Werde Ich auch nur in Einer Beziehung noch „Egoist“ gescholten, so bleibt der Gedanke an ein Anderes übrig, dem Ich mehr dienen sollte als Mir, und das Mir wichtiger sein müßte als Alles, kurz ein Etwas, worin Ich Mein wahres Heil zu suchen hätte, ein — „Heiliges“. Mag dieß Heilige auch noch so menschlich aussehen, mag es das Menschliche selber sein, das nimmt ihm die Heiligkeit nicht ab, sondern

macht es höchstens aus einem überirdischen zu einem irdischen Heiligen, aus einem Göttlichen zu einem Menschlichen.

Heiliges existiert nur für den Egoisten, der sich selbst nicht anerkennt, den unfreiwilligen Egoisten, für ihn, der immer auf das Seine aus ist, und doch sich nicht für das höchste Wesen hält, der nur sich dient und zugleich stets einem höheren Wesen zu dienen meint, der nichts Höheres kennt als sich und gleichwohl für Höheres schwärmt, kurz für den Egoisten, der kein Egoist sein möchte, und sich erniedrigt, d. h. seinen Egoismus bekämpft, zugleich aber sich selbst nur deshalb erniedrigt, „um erhöht zu werden“, also um seinen Egoismus zu befriedigen. Weil er ablassen möchte, Egoist zu sein, sucht er in Himmel und Erde umher nach höheren Wesen, denen er diene und sich opfere; aber so viel er sich auch schüttelt und lasseit, zuletzt thut er doch alles um seinetwillen und der verrusene Egoismus weicht nicht von ihm. Ich nenne ihn deswegen den unfreiwilligen Egoisten.

Sein Mühen und Sorgen, von sich loszukommen, ist nichts als der missverständene Trieb nach Selbstausslösung. Bist Du an Deine vergangene Stunde gebunden, mußt Du heute plappern, weil Du gestern geplappert hast *), laßst Du nicht jeden Augenblick Dich umwandeln: so fühlst Du Dich in Sklavensesseln und erstarrt. Darum winkt Dir über jede Minute Deines Daseins hinaus eine frische Minute der Zukunft, und, Dich entwickelnd, kommst Du „von Dir“, d. h. dem jetzigen Du, los. Wie Du in jedem Augenblicke bist, so bist Du

*) Wie sie klingen, die Pfaffen, wie angelegen sie's machen, Daß man komme, nur ja plappre, wie gestern, so heut. Scheltet mir nicht die Pfaffen! Sie kennen des Menschen Bedürfnis: Denn wie ist er beglückt, plappert er morgen, wie heut.

Dein Geschöpf, und eben an dieses „Geschöpf“ magst Du Dich, den Schöpfer nicht verlieren. Du bist selbst ein höheres Wesen, als Du bist, und übertriffst Dich selbst. Allein, daß Du der bist, der höher ist als Du, d. h. daß Du nicht bloß Geschöpf, sondern gleicherweise Dein Schöpfer bist, das eben erkennst Du als unfreiwilliger Egoist, und darum ist das „höhere Wesen“ Dir ein — Fremdes. Jedes höhere Wesen, wie Wahrheit, Menschheit u. s. w., ist ein Wesen über Und.

Fremdheit ist ein Kennzeichen des „Heiligen“. In allem Heiligen liegt etwas „Unheimliches“, d. h. Fremdes, worin Wir nicht ganz heimlich und zu Hause sind. Was Wir heilig ist, das ist Wir nicht eigen, und wäre Wir z. B. das Eigenthum Anderer nicht heilig, so sähe Ich's für das Meine an, das Ich bei guter Gelegenheit Wir zulegte, oder gilt Wir umgekehrt das Gesicht des chinesischen Kaisers für heilig, so bleibt es meinem Auge fremd, und Ich schließe dasselbe bei seinem Erscheinen.

Warum ist eine unumstößliche mathematische Wahrheit, die nach dem gewöhnlichen Wortverstande sogar eine ewige genannt werden könnte, keine — heilige? Weil sie keine geoffenbarte, oder nicht die Offenbarung eines höhern Wesens ist. Wenn man unter geoffenbarten nur die sogenannten religiösen Wahrheiten versteht, so geht man sehr irre, und verkennt gänzlich die Weite des Begriffes „höheres Wesen“. Mit dem höheren Wesen, welches auch unter dem Namen des „höchsten“ oder *être suprême* verehrt wurde, treiben die Atheisten ihren Spott und treten einen „Beweis von seinem Dasein“ nach dem andern in den Staub, ohne zu merken, daß sie selber aus Verdrüß eines höhern Wesens das alte nur vernichten, um für ein neues Platz zu gewinnen. Ist etwa nicht „der

Mensch“ ein höheres Wesen als ein einzelner Mensch, und werden die Wahrheiten, Rechte und Ideen, die sich aus seinem Begriffe ergeben, nicht als Offenbarungen eben dieses Begriffes verehrt und — heilig gehalten werden müssen? Denn sollte man auch manche Wahrheit, welche durch diesen Begriff manifestirt zu sein schien, wieder abschaffen, so zeugte dieß doch allein für ein Mißverständniß von unserer Seite, ohne im Geringsten dem heiligen Begriffe selbst Eintrag zu thun oder denjenigen Wahrheiten, welche „mit Recht“ als Offenbarungen desselben angesehen werden müssen, ihre Heiligkeit zu nehmen. Der Mensch greift über jeden einzelnen Menschen hinaus und ist, obgleich „sein Wesen“, in der That doch nicht sein Wesen, welches vielmehr so einzig wäre als er, der Einzelne, selber, sondern ein allgemeines und „höheres“, ja für die Atheisten „das höchste Wesen“. Und wie die göttlichen Offenbarungen nicht von Gott eigenhändig niedergeschrieben, sondern durch die „Mittzeuge des Herrn“ veröffentlicht wurden, so schreibt auch das neue höchste Wesen seine Offenbarungen nicht selbst auf, sondern läßt sie durch „wahre Menschen“ zu unserer Kunde gelangen. Nur verräth das neue Wesen eine in der That geistigere Auffassung als der alte Gott, weil dieser noch in einer Art von Beleibtheit oder Gestalt vorgestellt wurde, dem neuen hingegen die ungetrübte Geistigkeit erhalten und ein besonderer materieller Leib nicht angedichtet wird. Gleichwohl fehlt ihm auch die Leiblichkeit nicht, die sich sogar noch verführerischer anläßt, weil sie natürlicher und weltlicher aussieht und in nichts Geringerem besteht, als in jedem leibhaftigen Menschen oder auch schlechtweg in der „Menschheit“ oder „allen Menschen“. Die Spulhaftigkeit des Geistes in einem Scheinleibe ist dadurch wieder einmal recht compact und populär geworden.

Heilig also ist das höchste Wesen und alles, worin dieß höchste Wesen sich offenbart oder offenbaren wird; geheiligt aber diejenigen, welche dieß höchste Wesen sammt dem Seinen, d. h. sammt den Offenbarungen desselben anerkennen. Das Heilige heiligt hinwiederum seinen Verehrer, der durch den Cultus selbst zu einem Heiligen wird, wie denn gleichfalls, was er thut, heilig ist: ein heiliger Wandel, ein heiliges Denken und Thun, Lichten und Trachten u. s. w.

Was als das höchste Wesen verehrt wird, darüber kann begreiflicher Weise nur so lange der Streit bedeutungsvoll sein, als selbst die erbittertesten Gegner einander den Hauptsatz einräumen, daß es ein höchstes Wesen gebe, dem Cultus oder Dienst gebühre. Lächelte Einer mitleidig über den ganzen Kampf um ein höchstes Wesen, wie etwa ein Christ bei dem Wortgefecht eines Schilten mit einem Sunniten oder eines Brahminen mit einem Buddhisten, so gälte ihm die Hypothese von einem höchsten Wesen für nichtig und der Streit auf dieser Basis für ein eitles Spiel. Ob dann der einige oder dreieinige Gott, ob der luthersche Gott oder das être suprême oder Gott gar nicht, sondern „der Mensch“ das höchste Wesen vorstellen mag, das macht für den durchaus keinen Unterschied, der das höchste Wesen selbst negirt, denn in seinen Augen sind jene Diener eines höchsten Wesens inbegriffen — fromme Leute: der wüthendste Atheist nicht weniger als der gläubigste Christ.

Obenan steht also im Heiligen das höchste Wesen und der Glaube an dieß Wesen, Unser „heiliger Glaube“.

DER GEBUL.

Mit den Wespenstern gelangen Wir ins Geisterreich, ins Reich der Wesen.

Was in dem Weltall spukt und sein mysteriöses, „unbegreifliches“ Wesen treibt, das ist eben der geheimnißvolle Spuk, den Wir höchstes Wesen nennen. Und diesem Spuk auf den Grund zu kommen, ihn zu begreifen, in ihm die Wirklichkeit zu entdecken (das „Dasein Gottes“ zu beweisen), — diese Aufgabe setzten sich Jahrtausende die Menschen; mit der gräßlichen Unmöglichkeit, der endlosen Danaidenarbeit, den Spuk in einen Nicht-Spuk, das Unwirkliche in ein Wirkliches, den Geist in eine ganze und leidhaftige Person zu verwandeln, — damit quälten sie sich ab. Hinter der daselbst den Welt suchten sie das „Ding an sich“, das Wesen, sie suchten hinter dem Ding das Uding.

Wenn man einer Sache auf den Grund schaut, d. h. ihrem Wesen nachgeht, so entdeckt man oft etwas ganz anderes, als das, was sie zu sein scheint: eine honigsüße Rede und ein lügnertisches Herz, pomphaste Worte und armselige Gedanken u. s. w. Man setzt dadurch, daß man das Wesen hervorhebt, die bisher verkannte Erscheinung zu einem bloßen Scheine, zu einer Täuschung herab. Das Wesen der so anziehenden, herrlichen Welt ist für den, der ihr auf den Grund sieht, die — Eitelkeit: die Eitelkeit ist — Weltwesen (Welttreiben). Wer nun religiös ist, der besaßt sich nicht mit dem trügerischen Schein, nicht mit den eiteln Erscheinungen, sondern schaut das Wesen an, und hat in dem Wesen die — Wahrheit.

Die Wesen, welche aus den einen Erscheinungen sich ergeben, sind die bösen Wesen, und umgekehrt aus andern die guten. Das Wesen des menschlichen Gemüthes z. B. ist die Liebe, das Wesen des menschlichen Willens ist das Gute, das seines Denkens das Wahre u. s. w.

Was zuerst für Existenz galt, wie Welt u. dergl., das erscheint jetzt als bloßer Schein, und das wahrhaft Existirende ist vielmehr das Wesen, dessen Reich sich füllt mit Göttern, Geistern, Dämonen, d. h. mit guten oder bösen Wesen. Nur diese verkehrte Welt, die Welt der Wesen, existirt jetzt wahrhaft. Das menschliche Herz kann lieblos sein, aber sein Wesen existirt, der Gott, „der die Liebe ist“; das menschliche Denken kann im Irrthum wandeln, aber sein Wesen, die Wahrheit existirt: „Gott ist die Wahrheit“ u. s. w.

Die Wesen allein und nichts als die Wesen zu erkennen und anerkennen, das ist Religion: ihr Reich ein Reich der Wesen, des Spuk's und der Gespenster.

Der Drang, den Spuk faßbar zu machen, oder den non-sens zu realisiren, hat ein leidhaftiges Gespenst zu Wege gebracht, ein Gespenst oder einen Geist mit einem wirklichen Leibe, ein belebtes Gespenst. Wie haben sich die kräftigsten genialsten Christenmenschen abgemartert, um diese gespenstliche Erscheinung zu begreifen. Es blieb aber stets der Widerspruch zweier Naturen, der göttlichen und menschlichen, d. h. der gespenstlichen und sinnlichen: es blieb der wunderbarste Spuk, ein Urding. Seelenmarternder war noch nie ein Gespenst, und kein Schamane, der bis zu rasender Wuth und nervenzerreißenden Krämpfen sich hacht, um ein Gespenst zu bannen, kann solche Seelenqual erdulden, wie Christen sie von jenem unbegreiflichsten Gespenst erlitten.

Alein durch Christus war zugleich die Wahrheit der Sache zu Tage gekommen, daß der eigentliche Geist oder das eigentliche Gespenst — der Mensch sei. Der leidhaftige oder belebte Geist ist eben der Mensch: er selbst das grauenhafte Wesen und zugleich des Wesens Erscheinung und Existenz oder

Dasein. Kortan graut dem Menschen nicht eigentlich mehr vor Geispenstern außer ihm, sondern vor ihm selbst: er erschrickt vor sich selbst. In der Tiefe seiner Brust wohnt der Geist der Sünde, schon der leiseste Gedanke (und dieser ist ja selber ein Geist) kann ein Teufel sein u. s. w. — Das Geispenst hat einen Leib angezogen, der Gott ist Mensch geworden, aber der Mensch ist nun selbst der grausige Spuk, hinter den er zu kommen, den er zu bannen, zu ergründen, zur Wirklichkeit und zum Ketten zu bringen sucht: der Mensch ist — Geist. Mag auch der Leib verdorren, wenn nur der Geist gerettet wird: auf den Geist kommt Alles an, und das Geistes- oder „Seelenheil“ wird alleiniges Augenmerk. Der Mensch ist sich selbst ein Geispenst, ein unheimlicher Spuk geworden, dem sogar ein bestimmter Sitz im Leibe angewiesen wird (Streit über den Sitz der Seele, ob im Kopfe u. s. w.).

Du bist Wir und Ich bin Dir kein höheres Wesen. Gleichwohl kann in jedem von Uns ein höheres Wesen stecken, und die gegenseitige Verehrung desselben hervorrufen. Um gleich das Allgemeine zu nehmen, so lebt in Dir und Wir der Mensch. Sähe Ich in Dir nicht den Menschen, was hätte Ich Dich zu achten? Du bist freilich nicht der Mensch und seine wahre und adäquate Gestalt, sondern nur eine sterbliche Hülle desselben, aus welcher er ausscheiden kann, ohne selbst aufzuhören; aber für jetzt haust dieses allgemeine und höhere Wesen doch in Dir und Du vergegenwärtigst Mir, weil ein unvergänglicher Geist in Dir einen vergänglichen Leib angenommen hat, mithin Deine Gestalt wirklich nur eine „angenommene“ ist, einen Geist, der erscheint, in Dir erscheint, ohne an Deinen Leib und diese bestimmte Erscheinungsweise gebunden zu sein, also einen Spuk. Darum betrachte Ich nicht Dich als ein

höheres Wesen, sondern respectire allein jenes höhere Wesen, das in Dir „umgeht“: Ich „respectire in Dir den Menschen“. So etwas beachteten die Alten nicht in ihren Sklaven, und das höhere Wesen: „der Mensch“ fand noch wenig Anklang. Dagegen sahen sie in einander Gespenster anderer Art. Das Volk ist ein höheres Wesen als ein Einzelner, und gleich dem Menschen oder Menschengesichte ein in den Einzelnen spukender Geist: der Volksgeist. Deshalb verehrten sie diesen Geist, und nur so weit er diesem oder auch einem ihm verwandten Geiste, z. B. dem Familiengesichte u. s. w. blente, konnte der Einzelne bedeutend erscheinen; nur um des höheren Wesens, des Volkes, willen, überließ man dem „Volksgliede“ eine Geltung. Wie Du uns durch „den Menschen“, der in Dir spukt, geheiligt bist, so war man zu jeder Zeit durch irgend ein höheres Wesen, wie Volk, Familie u. dergl. geheiligt. Nur um eines höhern Wesens willen ist man von jeher geehrt, nur als ein Gespenst für eine geheiligte, d. h. geschützte und anerkannte Person betrachtet worden. Wenn Ich Dich hege und pflege, weil Ich Dich lieb habe, weil Mein Herz an Dir Nahrung, Mein Bedürfniß Befriedigung findet, so geschieht es nicht um eines höheren Wesens willen, dessen geheiligter Leib Du bist, nicht darum, weil Ich ein Gespenst, d. h. einen erscheinenden Geist in Dir erblicke, sondern aus egoistischer Lust: Du selbst mit Deinem Wesen bist Mir werth, denn Dein Wesen ist kein höheres, ist nicht höher und allgemeiner als Du, ist einzig wie Du selber, weil Du es bist.

Aber nicht bloß der Mensch, sondern Alles spukt. Das höhere Wesen, der Geist, der in Allem umgeht, ist zugleich an Nichts gebunden, und — „erscheint“ nur darin. Gespenst in allen Winkeln!

Hier wäre der Ort, die spukenden Geister vorüberziehen zu lassen, wenn sie nicht weiter unten wieder vorkommen müßten, um vor dem Egoismus zu verfliegen. Daher mögen nur einige derselben beispielsweise namhaft gemacht werden, um sogleich auf unser Verhalten zu ihnen überzuleiten.

Heilig z. B. ist vor allem der „heilige Geist“, heilig die Wahrheit, heilig das Recht, das Gesetz, die gute Sache, die Majestät, die Ehe, das Gemeinwohl, die Ordnung, das Vaterland u. s. w. u. s. w.

DER SPARRER.

Mensch, es spukt in Deinem Kopfe; Du hast einen Sparrern zu viel! Du bildest Dir große Dinge ein und machst Dir eine ganze Götterwelt aus, die für Dich da sei, ein Geisterreich, zu welchem Du berufen seist, ein Ideal, das Dir winkt. Du hast eine fixe Idee!

Denke nicht, daß Ich scherze oder bildlich rede, wenn Ich die am Höheren hangenden Menschen, und weil die ungeheure Mehrzahl hierher gehört, fast die ganze Menschenvwelt für veritable Narren, Narren im Tollhause ansehe. Was nennt man denn eine „fixe Idee“? Eine Idee, die den Menschen sich unterworfen hat. Erkennt Ihr an einer solchen fixen Idee, daß sie eine Nartheit sei, so sperrt Ihr den Sklaven derselben in eine Irrenanstalt. Und ist etwa die Glaubenswahrheit, an welcher man nicht zweifeln, die Majestät z. B. des Volkes, an der man nicht rütteln (wer es thut, ist ein — Majestätsverbrecher), die Tugend, gegen welche der Sensor kein Wörtchen durchlassen soll, damit die Eitlichkeit rein erhalten werde u. s. w., sind dieß nicht „fixe Ideen“? Ist nicht alles dumme Geschwätz, z. B. unserer weißen Zeitungen, das Geplapper von

Narren, die an der fixen Idee der Sittlichkeit, Geselligkeit, Christlichkeit u. s. w. leiden, und nur frei herumzugehen scheinen, weil das Narrenhaus, worin sie wandeln, einen so weiten Raum einnimmt? Man tastete einem solchen Narren an seine fixe Idee, und man wird sogleich vor der Heimtücke des Tollens den Rücken zu hüten haben. Denn auch darin gleichen diese großen Tollen den kleinen sogenannten Tollen, daß sie heimtückisch über den herfallen, der ihre fixe Idee anrührt. Sie stehlen ihm erst die Waffe, stehlen ihm das freie Wort, und dann stürzen sie mit ihren Nägeln über ihn her. Jeder Tag deckt jetzt die Aeißigkeit und Nachsicht dieser Wahnsinnigen auf, und das dumme Volk jauchzt ihren tollen Maßregeln zu. Man muß die Tagesblätter dieser Periode lesen, und muß den Philister sprechen hören, um die gräßliche Ueberzeugung zu gewinnen, daß man mit Narren in ein Haus gesperrt ist. „Du sollst Deinen Bruder keinen Narren schelten, sonst u. s. w.“ Ich aber fürchte den Fluch nicht und sage: meine Brüder sind Erznarren. Ob ein armer Narr des Tollhauses von dem Wahne besessen ist, er sei Gott der Vater, Kaiser von Japan, der heilige Geist u. s. w., oder ob ein behaglicher Bürger sich einbildet, es sei seine Bestimmung, ein guter Christ, ein gläubiger Protestant, ein loyaler Bürger, ein tugendhafter Mensch u. s. w. zu sein — das ist beides ein und dieselbe „fixe Idee“. Wer es nie versucht und gewagt hat, kein guter Christ, kein gläubiger Protestant, kein tugendhafter Mensch u. s. w. zu sein, der ist in der Gläubigkeit, Tugendhaftigkeit u. s. w. gefangen und besangen. Gleichwie die Scholastiker nur philosophirten innerhalb des Glaubens der Kirche, Papst Benedict XIV. dieselbigen Bücher innerhalb des päpstlichen Aberglaubens schrieb, ohne je diesen Glauben in Zweifel zu ziehen,

Schriftsteller ganze Kolonten über den Staat anfüllen, ohne die fixe Idee des Staates selbst in Frage zu stellen, unsere Zeitungen von Politik streben, weil sie in dem Wahne gebannt sind, der Mensch sei dazu geschaffen, ein Zoon politikon zu werden, so vegetiren auch Unterthanen im Unterthanenthum, tugendhafte Menschen in der Tugend, Liberale im „Menschenenthum“ u. s. w., ohne jemals an diese ihre fixen Ideen das schneidende Messer der Kritik zu legen. Unverrückbar, wie der Irrwahn eines Tollens, stehen jene Gedanken auf festem Fusse, und wer sie bezweifelt, der — greift das Heilige an! Ja, die „fixe Idee“, das ist das wahrhaft Heilige!

Begegnen Uns etwa bloß vom Teufel Beseffene, oder treffen Wir eben so oft auf entgegengesetzte Beseffene, die vom Guten, von der Tugend, Sittlichkeit, dem Geseze, oder irgend welchem „Principe“ beseffen sind? Die Teufelsbesessungen sind nicht die einzigen. Gott wirkt auf Uns und der Teufel wirkt: jenes „Gnadenwirkungen“, dieses „Teufelswirkungen“. Beseffene sind auf ihre Meinungen veressen.

Missfällt Euch das Wort „Beseffenheit“, so nennt es Eingenommenheit, ja nennt es, weil der Geist Euch besigt, und von ihm alle „Eingebungen“ kommen, — Begeisterung und Enthusiasmus. Ich setze hinzu, daß der vollkommene Enthusiasmus — denn bei dem saulen und halben kann man nicht stehen bleiben — Fanatismus heißt.

Der Fanatismus ist gerade bei den Gebildeten zu Hause; denn gebildet ist der Mensch, so weit er sich für Geistiges interessiert, und Interesse für Geistiges ist eben, wenn es lebendig ist, Fanatismus und muß es sein; es ist ein fanatisches Interesse für das Heilige (sanum). Man beobachte unsere Liberalen, man blide in die Sächsischen Vaterlands-

blätter, man höre, was Schloffer sagt *): „Die Gesellschaft Holbach's bildete ein förmliches Complot gegen die überlieferte Lehre und das bestehende System, und die Mitglieder derselben waren eben so fanatisch für ihren Unglauben, als Mönche und Pfaffen, Jesuiten und Pietisten, Methodist, Missions- und Bibelgesellschaften für mechanischen Gottesdienst und Wortglauben zu sein pflegen.“

Man achte darauf, wie ein „Sittlicher“ sich benimmt, der heutiges Tages häufig mit Gott fertig zu sein meint, und das Christenthum als eine Verleibtheit abwirft. Wenn man ihn fragt, ob er je daran gezweifelt habe, daß die Vermischung der Geschwister eine Blutschande sei, daß die Monogamie die Wahrheit der Ehe sei, daß die Pietät eine heilige Pflicht sei u. s. w., so wird ein sittlicher Schauder ihn bei der Vorstellung überfallen, daß man seine Schwester auch als Weib berühren dürfe u. s. w. Und woher dieser Schauder? Weil er an jene sittlichen Gebote glaubt. Dieser sittliche Glaube wurzelt tief in seiner Brust. So viel er gegen die frommen Christen eifert, so sehr ist er dennoch selbst Christ geblieben, nämlich ein sittlicher Christ. In der Form der Sittlichkeit hält ihn das Christenthum gefangen, und zwar gefangen unter dem Glauben. Die Monogamie soll etwas Heiliges sein, und wer etwa in Doppelehe lebt, der wird als Verbrecher gestraft; wer Blutschande treibt, leidet als Verbrecher. Hiermit zeigen sich diejenigen einverstanden, die immer schreien, auf die Religion solle im Staate nicht gesehen werden, und der Jude Staatsbürger gleich dem Christen sein. Ist jene Blutschande und Monogamie nicht ein Glaubenssatz? Man rühre ihn

*) Achtehentes Jahrhundert II, 519.

an, und man wird erfahren, wie dieser Sittliche eben auch ein Glaubensheld ist, trotz einem Krummacher, trotz einem Philipp II. Diese sehten für den Kirchenglauben, er für den Staatsglauben, oder die sittlichen Gesetze des Staates; für Glaubensartikel verdammen beide denjenigen, der anders handelt, als ihr Glaube es gestatten will. Das Brandmal des „Verbrechens“ wird ihm aufgedrückt, und schmachten mag er in Sittenverbesserungshäusern, in Kerker. Der sittliche Glaube ist so fanatisch als der religiöse! Das heißt dann „Glaubensfreiheit“, wenn Geschwister um eines Verhältnisses willen, das sie vor ihrem „Gewissen“ auszumachen hätten, ins Gefängniß geworfen werden. „Aber sie gaben ein verwerthliches Beispiel!“ Ja freilich, es könnten Andere auch darauf verfallen, daß der Staat sich nicht in ihr Verhältniß zu mischen habe, und darüber ginge die „Sittenreinheit“ zu Grunde. So eifern denn die religiösen Glaubenshelden für den „heiligen Gott“, die sittlichen für das „heilige Gute“.

Die Eiferer für etwas Heiliges sehen einander oft gar wenig ähnlich. Wie differiren die strengen Orthodoxen oder Altgläubigen von den Kämpfern für „Wahrheit, Licht und Recht“, von den Philisthen, Lichtfreunden, Aufgeklärten u. s. w. Und doch wie gar nichts Wesentliches enthält die Differenz. Rüttelt man an einzelnen althergebrachten Wahrheiten (z. B. Wunder, unumschränkte Fürstengewalt u. s. w.), so rütteln die Aufgeklärten mit, und nur die Altgläubigen iammern. Rüttelt man aber an der Wahrheit selbst, so hat man gleich beide als Gläubige zu Gegnern. So mit Sittlichkeiten: die Strenggläubigen sind unnachsichtig, die helleren Köpfe sind toleranter. Aber wer die Sittlichkeit selbst angreift, der bekommt's mit beiden zu thun. „Wahrheit, Sittlichkeit, Recht,

Licht u. s. w.“ sollen „heilig“ sein und bleiben. Was man am Christenthum zu tadeln findet, das soll nach der Ansicht dieser Aufgeklärten eben „unchristlich“ sein; das Christenthum aber muß das „Beste“ bleiben, an ihm zu rütteln ist frevelhaft, ist ein „Verbrechen“. Allerdings setzt sich der Reper gegen den reinen Glauben nicht mehr der frühern Verfolgungswuth aus, desto mehr aber gilt es jetzt dem Reper gegen die reine Sitte.

Die Frömmigkeit hat seit einem Jahrhundert so viele Stöße erfahren und ihr übermenschliches Wesen so oft ein „unmenschliches“ schelten hören müssen, daß man sich nicht versucht fühlen kann, noch einmal sich gegen sie auszulassen. Und doch sind fast immer nur sittliche Gegner auf der Mensur erschienen, um das höchste Wesen anzusechten zu Gunsten eines — andern höchsten Wesens. So sagt Broutchon ungescheut^{*)}: „Der Mensch ist bestimmt, ohne Religion zu leben, aber das Sittengesetz (*la loi morale*) ist ewig und absolut. Wer würde es heute wagen, die Moral anzugreifen?“ Die Sittlichen schöpfen das beste Heil von der Religion ab, genießen es selbst und haben nun ihre liebe Noth, die daraus entstandene Trübsenkrankheit loszuwerden. Wenn Wir deshalb darauf hinweisen, daß die Religion noch bei weitem nicht in ihrem Innersten verletzt wird, so lange man ihr nur ihr übermenschliches Wesen zum Vorwurfe macht, und daß sie in letzter Instanz allein an den „Geist“ appellirt (denn Gott ist Geist), so haben Wir ihre endliche Eintracht mit der Sittlichkeit genugsam angedeutet, und können ihren hartnäckigen Streit mit derselben hinter Uns

^{*)} De la création de l'ordre etc., pag. 36.

liegen lassen. Um ein höchstes Wesen handelt es sich bei beiden, und es dasselbe ein übermenschliches oder ein menschliches sei, das kann Wir, da es jedenfalls ein Wesen über Wir, gleichsam ein übermeiniges ist, nur wenig verschlagen. Zuletzt wird das Verhalten zum menschlichen Wesen oder zum „Menschen“, hat es nur erst die Schlangenhaut der alten Religion abgestreift, doch wieder eine religiöse Schlangenhaut tragen.

So belehrt uns Feuerbach, daß „wenn man die speculative Philosophie nur umkehre, d. h. immer das Prädicat zum Subject, und so das Subject zum Object und Princip mache, man die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit habe.“*) Damit verlieren Wir allerdings den beschränkten religiösen Standpunkt, verlieren den Gott, der auf diesem Standpunkte Subject ist; allein Wir tauschen dafür die andere Seite des religiösen Standpunktes, den sündlichen ein. Wir sagen z. B. nicht mehr: „Gott ist die Liebe“, sondern „die Liebe ist göttlich“. Setzen Wir noch an die Stelle des Prädicats „göttlich“ das gleichbedeutende „heilig“, so kehrt der Sache nach alles Alte wieder zurück. Die Liebe soll darnach das Gute am Menschen sein, seine Göttlichkeit, das was ihm Ehre macht, seine wahre Menschlichkeit (sie „macht ihn erst zum Menschen“, macht erst einen Menschen aus ihm). So wäre es denn genauer gesprochen so: Die Liebe ist das Menschliche am Menschen, und das Unmenschliche ist der lieblose Egoismus. Aber gerade alles dasjenige, was das Christenthum und mit ihm die speculative Philosophie, d. h. Theologie als das Gute, das Absolute offerirt, ist in der Eigenschaft eben nicht das Gute (oder, was dasselbe sagt, es ist nur das Gute), mithin würde

*) Werke II, 64.

durch die Verwandlung des Prädicats in das Subject das christliche Wesen (und das Prädicat enthält ja eben das Wesen) nur noch drückender fixirt. Der Gott und das Göttliche verflochte sich um so unauflöslicher mit Mir. Den Gott aus seinem Himmel zu vertreiben und der „Transscendenz“ zu berauben, das kann noch keinen Anspruch auf vollkommene Befriedigung begründen, wenn er dabei nur in die Menschenbrust gesagt, und mit unverthigbarer Immanenz beschenkt wird. Nun heißt es: Das Göttliche ist das wahrhaft Menschliche!

Dieselben Leute, welche dem Christenthum als der Grundlage des Staates, d. h. dem sogenannten christlichen Staate widersprechen, werden nicht müde zu wiederholen, daß die Sittlichkeit „der Grundpfeiler des gesellschaftlichen Lebens und des Staates“ sei. Als ob nicht die Herrschaft der Sittlichkeit eine vollkommene Herrschaft des Heiligen, eine „Hierarchie“ wäre.

So kann hier beiläufig der aufklärenden Richtung gedacht werden, die, nachdem die Theologen lange darauf bestanden hatten, nur der Glaube sei fähig, die Religionswahrheiten zu fassen, nur den Gläubigen offenbare sich Gott u. s. w., also nur das Herz, Gefühl, die gläubige Phantasie sei religiös, mit der Behauptung hervorbrach, daß auch der „natürliche Verstand“, die menschliche Vernunft fähig sei, Gott zu erkennen. Was heißt das anders, als daß auch die Vernunft darauf Anspruch machte, dieselbe Phantastin zu sein wie die Phantasie. In diesem Sinne schrieb Reimarus seine „Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“. Es mußte dahin kommen, daß der ganze Mensch mit allen seinen Fähigkeiten sich als religiös erwieß; Herz und Gemüth, Verstand und Vernunft, Fühlen, Wissen und Wollen, kurz Alles am Menschen erschien religiös. Hegel hat gezeigt, daß selbst die Philosophie

religiös sei. Und was wird heutiges Tages nicht Alles Religion genannt? Die „Religion der Liebe“, die „Religion der Freiheit“, die „politische Religion“, kurz jeder Enthusiasmus. So ist's auch in der That.

Noch heute brauchen Wir das welchliche Wort „Religion“, welches den Begriff der Gebundenheit ausdrückt. Gebunden bleiben Wir allerdings, soweit die Religion unser Inneres einnimmt; aber ist auch der Geist gebunden? Im Gegentheil, der ist frei, ist alleiniger Herr, ist nicht Unser Geist, sondern abseht. Darum wäre die richtige affirmative Uebersetzung des Wortes Religion die — „Geistesfreiheit“! Bei wem der Geist frei ist, der ist gerade in derselben Weise religiös, wie derjenige ein sinnlicher Mensch heißt, bei welchem die Sinne freien Lauf haben. Jenen bindet der Geist, diesen die Lüste. Gebundenheit oder religion ist also die Religion in Beziehung auf Mich: Ich bin gebunden; Freiheit in Beziehung auf den Geist: der Geist ist frei oder hat Geistesfreiheit. Wie übel es Uns besonnt, wenn frei und lustlos die Lüste mit Uns durchgehen, davon wird Maender die Erfahrung gemacht haben; daß aber der freie Geist, die herrliche Geistigkeit, der Enthusiasmus für geistige Interessen, oder wie immer in den verschiedensten Wendungen dies Juwel benannt werden mag, Uns noch ärger in die Klemme bringt, als selbst die wildeste Ungezogenheit, das will man nicht merken, und kann es auch nicht merken, ohne bewusster Weise ein Geiſt zu sein.

Reimarus und Alle, welche gezeugt haben, daß auch Unsere Vernunft, Unser Herz u. s. w. auf Gott führe, haben damit eben gezeugt, daß Wir durch und durch beſeſſen ſind. Freilich ärgerten ſie die Theologen, denen ſie das Privilegium der religiösen Erhebung nahmen, aber der Religion, der Gei-

Freiheit eroberten sie dadurch nur noch mehr Terrain. Denn wenn der Geist nicht länger auf das Gefühl oder den Glauben beschränkt ist, sondern auch als Verstand, Vernunft und Denken überhaupt sich, dem Geiste, angehört, also auch in der Form des Verstandes u. s. w., an den geistigen und himmlischen Wahrheiten Theil nehmen darf, dann ist der ganze Geist nur mit Geistigem, d. h. mit sich beschäftigt, also frei. Jetzt sind Wir so durch und durch religiös, daß „Geschworne“ Und zum Tode verdammen, und jeder Polizeidiener als guter Christ durch „Mitleid“ Und ins Loch bringt.

Die Sittlichkeit konnte erst von da ab gegen die Frömmigkeit in einen Gegensatz treten, wo überhaupt der brausende Haß wider alles, was einem „Befehle“ (Ordonnance, Gebote u. s. w.) ähnlich sah, sich revoltirend Luft machte, und der persönliche „absolute Herr“ verhöhnt und verfolgt wurde: sie konnte schließlich zur Selbstständigkeit erst durch den Liberalismus kommen, dessen erste Form als „Bürgerthum“ sich weltgeschichtliche Bedeutung verschaffte, und die eigentlich religiösen Gewalten schwächte (siehe unten „Liberalismus“). Denn das Princip der neben der Frömmigkeit nicht bloß bestehende, sondern auf eigenen Füßen stehende Sittlichkeit liegt nicht mehr in den göttlichen Geboten, sondern im Vernunftgesetze, von welchem jene, so weit sie noch gültig bleiben sollen, zu ihrer Gültigkeit erst die Berechtigung erwarten müssen. Im Vernunftgesetze bestimmt sich der Mensch aus sich selbst, denn „der Mensch“ ist vernünftig, und aus dem „Wesen des Menschlichen“ ergeben sich jene Gesetze mit Nothwendigkeit. Frömmigkeit und Sittlichkeit scheiden sich darin von einander, daß jene Gott, diese den Menschen zum Gesetzgeber macht.

Von einem gewissen Standpunkte der Sittlichkeit aus lä-

sonnirt man etwa so: Entweder treibt den Menschen seine Sinnlichkeit, und er ist, ihr folgend, unsittlich, oder es treibt ihn das Gute, welches, in den Willen aufgenommen, sittliche Gesinnung (Gesinnung und Eingekommenheit für das Gute) heißt: dann beweist er sich als sittlich. Wie läßt sich von diesem Gesichtspunkte aus z. B. die That Sant's gegen Kopebue unsittlich nennen? Was man so unter uneigennützig versteht, das war sie doch gewiß in demselben Maße als unter anderem die Diebereien des heiligen Grisyin zu Gunsten der Armen. „Er hätte nicht merken sollen, denn es steht geschrieben: Du sollst nicht merken!“ Also dem Guten zu dienen, dem Volkswohl, wie Sant wenigstens beabsichtigte, oder dem Wohl der Armen, wie Grisyin, das ist sittlich; aber der Mord und Diebstahl ist unsittlich: der Zweck sittlich, das Mittel unsittlich. Warum? „Weil der Mord, der Mordel-mord etwas absolut Böses ist.“ Wenn die Guerillas die Feinde des Landes in Schluchten verlockten und sie umgekehrt aus den Büschen niederschossen, so war das etwa kein Mordel-mord? Ihr könntet dem Princip der Sittlichkeit nach, welches befiehlt, dem Guten zu dienen, doch nur fragen, ob der Mord nie und nimmer eine Verwirklichung des Guten sein könne, und müßtet denjenigen Mord anerkennen, der das Gut realisirte. Ihr könnt die That Sant's gar nicht verdammen: sie war sittlich, weil im Dienst des Guten, weil uneigennützig; sie war ein Strafact, den der Einzelne vollzog, eine mit Gefahr des eigenen Lebens vollzogene — Hinrichtung. Was war am Ende sein Unterfangen anders gewesen, als daß er Schristen durch rohe Gewalt unterdrücken wollte? Kennt Ihr dasselbe Verfahren nicht als ein „gesetzliches“ und sanctionirtes? Und Was läßt sich aus Eurem Princip der Sittlichkeit dage-

gen einwenden? — „Aber es war eine widergesetzliche Hinzurechnung.“ Also das Unethische daran war die Umgekehrtheit, der Ungehorsam gegen das Gesetz? So räumt Ihr ein, daß das Gute nichts anderes ist, als das — Gesetz, die Sittlichkeit nichts anderes als Loyalität. Es muß auch bis zu dieser Heupellichkeit der „Loyalität“ Eure Sittlichkeit heruntersinken, bis zu dieser Vertheiligung der Gesetzerfüllung, nur daß die letztere zugleich tyrannischer und empörerischer ist, als die einstige Vertheiligung. Denn bei dieser betrafte es nur der That, Ihr aber braucht auch die Gesinnung: man soll das Gesetz, die Sagung in sich tragen, und wer am geistlichsten geküßt ist, der ist der Sittlichste. Auch die letzte Heiterkeit des katholischen Lebens muß in dieser protestantischen Gesetzherrschaft zu Grunde gehen. Hier endlich erst vollendet sich die Gesetzherrschaft. Nicht „Ich lebe, sondern das Gesetz lebt in Mir“. So bin Ich denn wirklich so weit gekommen, nur das „Gesetz seiner (des Gesetzes) Heiligkeit“ zu sein. „Jeder Preusse trägt seinen Gnad'armen in der Brust“ — sagt ein hoher preussischer Officier.

Warum wollen gewisse Typositionen nicht geteilt werden? Völlig aus dem Grunde, weil sie die Bahn der Sittlichkeit oder Gesetzherrschaft nicht verlassen wollen. Dabei die maasslose Heuchelei von Ergebenheit, Liebe u. s. w., an deren Widerwärtigkeit man sich täglich den gründlichsten Ubel vor diesem verderbenen und heuchlerischen Verhältnis einer „gesetzlichen Typosition“ holen kann. — In dem sittlichen Verhältnis der Liebe und Treue kann ein widersätzlicher, ein entgegengesetzter Wille nicht haushalten: das schöne Verhältnis ist gestört, wenn der Eine tief mit der Andere das Umgekehrte will. Nun soll aber nach der bisherigen Praxis und dem alten Vorurtheil der

Opposition das sittliche Verhältniß vor Allem bewahrt werden. Was bleibt da der Opposition übrig? Gewis liegt, eine Freiheit zu wollen, wenn der Wille sie abzuschießen für gut findet? Mit nichts! Wollen darf sie die Freiheit nicht; sie kann sie nur wünschen, darum „petitioniren“, ein „Bitte, bitte!“ lassen. Was sollte daraus werden, wenn die Opposition wirklich wollte, wollte mit der vollen Energie des Willens? Nein, sie muß auf den Willen Verzicht leisten, um der Liebe zu leben, auf die Freiheit — der Sittlichkeit zu Liebe. Sie darf nie „als ein Recht in Anspruch nehmen“, was ihr nur „als Günst zu erbitten“ erlaubt ist. Die Liebe, Orgebenheit u. s. w. heißt mit unabwendbarer Bestimmtheit, daß nur Ein Wille sei, dem die Andern sich ergeben, dem sie dienen, folgen, den sie lieben. Ob dieser Wille für vernünftig oder für unvernünftig gelte: man handelt in beiden Fällen sittlich, wenn man ihm folgt, und unsittlich, wenn man sich ihm entzieht. Der Wille, der die Censur gebietet, scheint Vielen unvernünftig; wer aber sein Buch im Lante der Censur tiefer unterblägt, der handelt unsittlich, und wer ihr's vorlegt, handelt sittlich. Qualifizierte Einer sein sittliches Urtheil, und errichtete z. B. eine geheime Presse, so müßte man ihn unsittlich nennen, mit Unrecht ebenen, wenn er sich erweisen ließe; aber wird ein solcher Anspruch darauf machen, in den Augen der „Sittlichen“ einen Werth zu haben? Vielleicht! — Wenn er sich nämlich einbildete, einer „höher. Sittlichkeit“ zu dienen.

Das Gewebe der heutigen Heuschreck hängt an den Karren zweier Ochsen, zwischen denen Uniere Zeit verüber und hinüber schwebt und ihre kleinen Häuten der Läusung und Selbstläusung anleibt. Nicht mehr kräftig genug, um gewisslos und ungeschwächt der Sittlichkeit zu dienen, noch nicht rückwärtslos genug, um

ganz dem Egoismus zu leben, zittert sie in dem Spielmannsge-
ter Heubel bei halt zur einen halt zum andern hin, und singt,
vom Gluche der Halbheit gelähmt, nur dumme, kleine Mäden.
Hat man's einmal gewagt, einen „freien“ Antrag zu stellen,
gleich verweigert man ihn wieder mit Liebesversicherungen und
— heuchelt Resignation; hat man anderseits die Stimme
gehabt, den freien Antrag mit sittlichen Verweisungen auf
Vertrauen u. s. w. zurückzuschlagen, gleich sinkt auch der un-
sittliche Muth und man versichert, wie man die freien Worte mit
besonderen Wohlgefallen u. s. w. vernehme: man — heuchelt
Anerkennung. Kurz man möchte das Eine haben, aber
das Andere nicht entbehren: man möchte einen freien Willen
haben, aber den sittlichen bei Leibe nicht lassen. — Kommt
nur zusammen, Ihr Liberalen, mit einem Servilen. Ihr
werdet jedes Wort der Freiheit mit einem Blick des loyalsten
Vertrauens versehen, und er wird seinen Servilismus in die
schmeichelhaften Phrasen der Freiheit stecken. Dann geht Ihr
auseinander, und er wie Ihr denkt: Ich kenne Dich, Audo!
Er weinst an Euch so gut den Teufel, als Ihr an ihm den
alten frommen Herrgott.

Ein Nero ist nur in den Augen der „Guten“ ein „böser“
Mensch; in den Meinigen ist er nichts als ein Besessener,
wie die Guten auch. Die Guten sehen in ihm einen Erz-
bösewicht, und delegiren ihn der Hölle. Warum blühtete ihn
nichts in seinen Willkührlichkeiten? Warum ließ man sich so
viel gefallen? Waren etwa die zahmen Römer, die von einem
solchen Tyrannen sich allen Willen binden ließen, um ein Haar
böser? Im alten Rom hätte man ihn augenblicklich hingeri-
chtet, wäre nie sein Sklave geworden. Aber die jetzigen
„Guten“ unter den Römern setzten ihm nur die jüdische Fer-

derung entgegen, nicht ihren Willen; sie leuschten darüber, daß ihr Kaiser nicht der Eitlichkeit huldige wie sie; sie selber blieben „sittliche Unterthanen“, bis endlich Einer den Muth fand, die „sittliche, gehorsame Unterthänigkeit“ aufzugeben. Und dann jauchzten dieselben „guten Römer“, die als „gehorsame Unterthanen“ alle Schmach der Willenlosigkeit ertragen hatten, über die frevelhafte, unsittliche That des Empörers. Wo war denn bei den „Guten“ der Muth zur Revolution, den sie jetzt priesen, nachdem ein Anderer ihn gefaßt hatte? Die Guten konnten diesen Muth nicht haben, denn eine Revolution, und gar eine Insurrection, ist immer etwas „Unsittliches“, wozu man sich nur entschließen kann, wenn man aufhört, „gut“ zu sein, und entweder „böse“ wird, oder — wenigstens von beidem. Nero war nicht schlimmer als seine Zeit, in der man nur eins von beidem sein konnte, gut oder böse. Seine Zeit mußte von ihm theilen: er sei böse, und zwar im höchsten Grade, nicht ein Blauer, sondern ein Erzböser. Alle Eitlichen können nur dieses Urtheil über ihn fällen. Schurken, wie er war, leben heute noch mitunter fort (siehe z. B. Meinungen des Ritters von Lang.) inmitten der Eitlichen. Bequem lebt sich's allerdings unter ihnen nicht, da man seinen Augenblick seines Lebens sicher ist; allein lebt man unter den Eitlichen etwa bequemer? Seines Lebens ist man da eben so wenig sicher, nur daß man „im Wege Rechtsens“ gehängt wird, seiner Ehre aber ist man am wenigsten sicher, und die Nationalstolarte liegt im Umsehen taren. Die ferbe Faust der Eitlichkeit geht gar unbarmherzig mit dem elien Wesen des Egoismus um.

„Aber man kann doch nicht einen Schurken und einen christlichen Mann auf gleiche Linie stellen!“ Nun, kein Mensch

9/11.19

thun das öfter als Ihr Zurechter, ja noch mehr als das, einen christlichen Mann, der offen gegen die bestehende Staatsverfassung, gegen die geheiligten Institutionen u. s. w. redet, den spreit Ihr ein als Verbrecher, und einem verschwiegenen Schurken überlaßt Ihr Verfehle und noch wichtigere Dinge. Wie in *praxi* habt Ihr Mir nichts vorzuwerfen. „Aber in der Theorie!“ Nun, da stelle ich beide in der That auf eine Linie als zwei entgegengesetzte Pole: beide nämlich auf die Linie des Sittengesetzes. Sie haben beide nur Sinn in der „sittlichen“ Welt, gerade so, wie in der vorchristlichen Zeit ein gleichlicher Jude und ein umgekehrter nur Sinn und Bedeutung hatten in Bezug auf das jüdische Gesetz, dagegen vor Christus der Pharisäer nicht mehr war, als die „Sünder und Zöllner“. So gilt auch vor der Eigenheit der sittliche Pharisäer so viel, als der unsittliche Sünder.

Nero wurde durch seine Besessenheit sehr unbehaglich. Ihm würde aber ein eigener Mensch nicht abhören, wie das „Heilige“ entgegensehen, um zu jammern, wenn der Tyrann des Heiligen nicht achtet, sondern seinen Willen. Wie es wirt die Heiligkeit der unerschütterlichen Menschrechte den Feinden derselben vergehalten und regt eine Freiheit als ein „heiliges Menschenrecht“ erwiesen und verteidigt. Die das thun, verdienen ausgelacht zu werden, wie's ihnen wirklich geschieht, wenn sie nicht eigentlich doch, sei's auch unbekannt, den zum Ziele führenden Weg einschlagen. Sie ahnen es, daß, wenn nur erst die Mehrzahl für jene Freiheit gewonnen ist, sie auch dieselbe wollen und dann nehmen wirt, was sie haben will. Die Heiligkeit der Freiheit und alle möglichen Beweise tiefer Heiligkeit werden sie niemals verschaffen: das Lamentiren und Peinleiden zeigt eben nur Bettler.

Der Eitliche ist nothwendig darin berrnnt, daß er keinen andern Feind kennt, als den „Unzüchtigen“. „Wer nicht züchtig ist der ist unzüchtig!“, mithin verwerfen, verächtlich u. s. w. Darum kann der Eitliche niemals den Egoisten verstehen. Ist nicht unheilvoller Beschlag eine Unzüchtigkeit? Der Eitliche mag sich tünchen, wie er will, er wird bei diesem Ausdruck bleiben müssen; Emilia Galotti ließ für diese züchtige Wahrheit ihr Leben. Und es ist wahr, es ist eine Unzüchtigkeit. Ein tugenthaftes Mädchen mag eine alte Jungfer werden; ein tugenthafter Mann mag die Zeit damit hinbringen, sich mit seinen Nannetrieben herumzuschlagen, bis er sie vielleicht vertampft hat, er mag sich um der Tugend willen verschneiden, wie der heilige Trigenes um des Himmels willen: er ehrt die heilige Ehe, die heilige Keuschheit dadurch als unverleßlich, es ist — züchtig. Unkeuschheit kann nie zu einer züchtigen That werden. Mag der Eitliche den, der sie beging, auch noch so nachsichtig beurtheilen und entschuldigen, ein Vergehen, eine Sünde wider ein züchtiges Gebot bleibt sie, es haftet daran ein unanfechtbarer Makel. Wie die Keuschheit einst zum Erbenegeldete, so gehört sie zu züchtigem Wandel. Keuschheit ist ein — Gut. — Dagegen für den Egoisten ist eben auch Keuschheit kein Gut, dachne er nicht ausklemmen könnte: es ist ihm nichts daran gelegen. Was setzt nun für das Urtheil des Eitlichen hieraus? Dieß, daß er den Egoisten in die einzige Klasse von Menschen wirft, die er außer den züchtigen Menschen kennt, in die der — Unzüchtigen. Er kann nicht anders, er muß den Egoisten in allem, werin tiefer die Eitlichkeit nicht achtet, unzüchtig finden. Könnte er ihn nicht so, so wäre er eben schon der Eitlichkeit abtrünnig geworden, ohne sich's zu gestehen, er wäre schon kein wahrhaft züchtiger

Mensch mehr. Man sollte sich doch durch solche Erscheinungen, die heutiges Tages allerdings nicht mehr zu den seltenen gehören, nicht irre führen lassen, und bedenken, daß, wer der Eitlichkeit etwas vergiebt, so wenig zu den wahrhaft Eitlichen gezählt werden kann, als Lessing, der in der bekannten Parabel die christliche Religion, so gut als die muhamedanische und jüdische, einem „unächten Ringe“ vergleicht, ein frommer Christ war. Oft sind die Leute schon weiter, als sie sich's zu gestehen getrauen. — Für Sokrates wäre es, weil er auf der Bildungstufe der Eitlichkeit stand, eine Unsitlichkeit gewesen, wenn er der verführerischen Zusprache Kritons hätte folgen und dem Kerker entkommen wollen; zu bleiben war das einzig Eitliche. Allein es war es lediglich darum, weil Sokrates — ein sitzlicher Mensch war. Die „sittenlosen, ruchlosen“ Revolutionen Männer dagegen hatten Ludwig XVI. Treue geschworen, und decretirten seine Absetzung, ja seinen Tod, die That war aber eine unsittliche, worüber die Eitlichen sich in alle Ewigkeit entfesen werden.

Mehr oder weniger trifft jedoch dieß alles nur die „bürgerliche Eitlichkeit“, auf welche die Freieren mit Verachtung herabschauen. Sie ist nämlich, wie überhaupt die Bürgertlichkeit, ihr heimlicher Boden, von dem religiösen Himmel noch zu wenig entfernt und frei, um nicht die Gesetze desselben kritiklos und ohne Weiteres nur auf ihr Gebiet herüber zu verpflanzen, statt eigene und selbstständige Lehren zu erzeugen. Ganz anders nimmt sich die Eitlichkeit aus, wenn sie zum Bewußtsein ihrer Würde gelangt, und ihr Princip, das Wesen des Menschen oder „den Menschen“, zum einzigen Maßgebenden erhebt.

Diejenigen, welche zu so entschiedenem Berufssein sich durchgearbeitet haben, brechen vollständig mit der Religion, deren Gott neben ihrem „Menschen“ keinen Platz mehr findet, und wie sie (s. unten) das Staatsschiff selbst anbohren, so zerbröckeln sie auch die im Staate allein gedeihende „Sittlichkeit“, und dürfen folgerichtig nicht einmal ihren Namen weiter gebrauchen. Denn, was diese „kritischen“ Sittlichkeit nennen, das scheidet sich sehr bündig von der sogenannten „bürgerlichen oder politischen Moral“, ab, und muß dem Staatsbürger wie eine „sinn- und ziellose Freiheit“ vorkommen. Im Grunde aber hat es nur die „Reinheit des Princips“ voraus, das, aus seiner Verunreinigung mit dem Religiösen befreit, nun in seiner geläuterten Bestimmtheit als — „Menschlichkeit“ zur Allgewalt gekommen ist. Deshalb darf man sich nicht wundern, daß auch der Name Sittlichkeit neben andern, wie Freiheit, Humanität, Selbstverpflichtung u. s. w. beibehalten, und nur etwa mit dem Zusatz einer „freien“ Sittlichkeit versehen wird, gerade so wie auch, obgleich der bürgerliche Staat Unglück erfährt, doch der Staat als „freier Staat“, oder, wenn selbst so nicht, doch als „freie Gesellschaft“ wieder erstehen soll.

Weil diese zur Menschlichkeit vollendete Sittlichkeit mit der Religion, aus welcher sie geschichtlich hervorgegangen, sich völlig auseinandergerissen hat, so hindert sie nichts, auf eigene Hand Religion zu werfen. Denn zwischen Religion und Sittlichkeit waldet nur so lange ein Unterschied ob, als unsere Beziehungen zur Menschenvwelt durch unser Verhältniß zu einem übermenschlichen Wesen geregelt und geheiligt werden, oder so lange als unser Thun ein Thun „um Gottes willen“ ist. Kommt es hingegen dahin, daß „dem Menschen der Mensch das höchste Wesen ist“, so verschwindet jener Unterschied, und

die Züchtigkeit vollendet sich, indem sie ihrer untergeordneten Stellung entrückt wird, zur — Religion. Es hat dann nämlich das bisher dem höchsten untergeordnete höhere Wesen, der Mensch, die absolute Höhe erreicht, und Wir verhalten Uns zu ihm als zum höchsten Wesen, d. h. religiös. Züchtigkeit mit Heimmigkeit sind nun eben so synonym, als im Anfang des Christenthums, und nur weil das höchste Wesen ein anderes geworden, heißt ein heiliger Wandel nicht mehr ein „heiliger“, sondern ein „menschlicher“. Hat die Züchtigkeit geübt, so ist ein vollständiger — Herrenwechsel eingetreten.

Nach der Vernichtung des Glaubens wähnt Feuerbach in die vermeintlich höhere Sphäre der Liebe einzutreten. „Das höchste und erste Gesetz muß die Liebe des Menschen zum Menschen sein. *Homo homini Deus est* — dieß ist der oberste praktische Grundsatz — dieß der Wendepunkt der Weltgeschichte.“¹⁾ Eigentlich ist aber nur der Gott verändert, der Deus, die Liebe ist geblieben; dort Liebe zum übermenschlichen Gott, hier Liebe zum menschlichen Gott, zum *homo* als *Deus*. Also der Mensch in Wir — heilig. Und alles „wahrhaft Menschliche“ ist Wir — heilig! „Die Ehe ist durch sich selbst heilig. Und so ist es mit allen ähnlichen Verhältnissen. Heilig ist und sei Dir die Freundschaft, heilig das Eigenthum, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes Menschen, aber heilig an und für sich selbst.“²⁾ Hat man da nicht wieder den Pfaffen? Wer ist sein Gott? Der Mensch? Was das Göttliche? Das Menschliche! So hat sich allerdings das Prädicat nur ins Subject verwanckelt, und statt des Sages „Gott ist die Liebe“ heißt es „die Liebe ist göttlich“, statt „Gott ist Mensch geworden“ — „der Mensch

¹⁾ Wesen des Christenthums, zweite Auflage. S. 602.

²⁾ S. 401.

ist Gott geworden“ u. s. w. Es ist eben nur eine neue — Religion. „Alle sündlichen Verhältnisse sind nur da metakörperliche, sie werden nur da mit sündlichem Sinne gepflogen, wo sie durch sich selbst (ohne religiöse Weihe durch den Segen des Priesters) als religiöse gelten.“ Feuerbachs Satz: die Theologie ist Anthropologie, heißt nur „die Religion muß Ethik sein, die Ethik ist allein Religion.“

Ueberhaupt bewirkt Feuerbach nur eine Umstellung von Subject und Prädicat, eine Veretzung des letzteren. Da er aber selbst sagt: „Die Liebe ist nicht dadurch heilig (und hat den Menschen niemals dadurch für heilig gegolten), daß sie ein Prädicat Gottes, sondern sie ist ein Prädicat Gottes, weil sie durch und für sich selbst göttlich ist,“ so konnte er finden, daß der Kampf gegen die Prädicate selbst eröffnet werden mußte, gegen die Liebe mit alle Heiligkeiten. Wie durfte er hoffen die Menschen von Gott abzuwenden, wenn er ihnen das Göttliche lieh? Und ist ihnen, wie Feuerbach sagt, Gott selbst nie die Hauptsache gewesen, sondern nur seine Prädicate, so konnte er ihnen immerhin den Hüter noch länger lassen, da ja die Puppe doch blieb, der eigentliche Kern. Er erkennt das auch, daß es sich bei ihm „nur um die Vernichtung einer Illusion handelt“, *) meint jedoch, sie „wirke grundverderblich auf die Menschen, da selbst die Liebe, an sich die innerste, wahrste Gesinnung, durch die Religiosität zu einer unscheinbaren, illusorischen werde, indem die religiöse Liebe den Menschen nur um Gottes willen, also nur scheinbar den Menschen, in Wahrheit nur Gott liebt“. Ist dieß anders mit der sündlichen Liebe? Liebt sie den Menschen, diesen Menschen um dieses

*) S. 40.

Menschen willen, oder um der Sittlichkeit willen, um des Menschen willen, also — denn homo homini Deus — um Gottes willen?

Der Spartan hat noch eine Menge von formellen Seiten, deren einige hier anzudeuten, nützlich sein möchte.

So ist die Selbstverleugnung den Heiligen gemein mit den Unheiligen, den Reinen und Unreinen. Der Unreine verleugnet alle „besseren Gefühle“, alle Scham, ja die natürliche Furchtsamkeit, und folgt nur der ihn beherrschenden Begierde. Der Reine verleugnet seine natürliche Beziehung zur Welt („verleugnet die Welt“) und folgt nur dem ihn beherrschenden „Verlangen“. Von Geldkurst getrieben verleugnet der Habgierige alle Mahnungen des Gewissens, alles Ehrgefühls, alle Milde und alles Mitleid: er setzt alle Rücksichten aus den Augen: ihn reißt die Begierde fort. Gleiches begehrt der Heilige. Er macht sich zum „Spott der Welt“, ist hart herzig und „strenggerichtet“; denn ihn reißt das Verlangen fort. Wie der Unheilige vor dem Kammern sich selbst verleugnet, so verleugnet der Heilige sich vor Gott und dem göttlichen Geiseln. Wir leben jetzt in einer Zeit, wo die Unverschämtheit der Heiligen täglich mehr gefühlt und aufgedeckt wird, wodurch sie zugleich gezwungen ist, sich selbst täglich mehr zu enthüllen und bloß zu stellen. Uebersteigt nicht die Unverschämtheit und Dummheit der Gründe, mit denen man dem „Fortschritt der Zeit“ entgegenwirft, längst alles Maas und alle Erwartung? Aber es muß so kommen. Die Selbstverleugnenden müssen als Heilige denselben Gang nehmen, wie als Unheilige, und wie diese nach und nach ins vollste Maas selbstverleugnender Gemeinheit und Niedrigkeit ver-

sinken, so müssen jene zur entehrendsten Erhabenheit aufsteigen. Der Kammern der Erde und der Gott des Himmels fordern beide genau denselben Grad der — Selbstverleugnung. Der Niedrige wie der Erhabene langen nach einem „Gute“, jener nach dem materiellen, dieser nach dem ideellen, dem sogenannten „höchsten Gute“, und beide ergänzen zuletzt auch einander wieder, indem der „materiell Gefinnte“ einem ideellen Schönen Alles opfert, seiner Eitelkeit, der „geistlich Gefinnte“ einem materiellen Genuße, dem Wohlleben.

Ungemein viel glauben diejenigen zu sagen, welche den Menschen „Uneigennützigkeit“ ans Herz legen. Was versuchen sie darunter? Wohl etwas Aehnliches als unter „Selbstverleugnung“. Wer aber ist dieses Selbst, das verleugnet werden und keinen Nutzen haben soll? Du scheinst es selber sein zu sollen. Und zu weßem Nutzen empfiehlt man Dir die uneigennützig Selbstverleugnung? Wiederum Dir zu Nutz und Frommen, nur daß Du durch Uneigennützigkeit Deinen „wahren Nutzen“ Dir verschaffst.

Du sollst Du nutzen, und doch sollst Du Deinen Nutzen nicht suchen.

Für uneigennützig hält man den Wohlthäter der Menschen, einen Hanke, welcher das Waisenhaus stiftete, einen O'Connell, der für sein irisches Volk unermüdlich arbeitet; aber auch den Fanatiker, der, wie der heilige Benisacius, sein Leben für die Heilensehrung einsetzt, oder wie Kobespierre alles der Tugend opfert, wie Körner für Gott, König und Vaterland stirbt. Daher versuchen unter Andern die Gegner O'Connells ihm eine Eigennützigkeit oder Gewinnsucht unterzuschreiben, wozu ihnen die O'Connell-Kente Grund zu geben

schien; denn gelänge es, seine „Uneigennützigkeit“ zu verächtlichen, so trennten sie ihn leicht von seinen Anhängern.

Was könnten sie indeß weiter beweisen, als daß O'Connell auf einen andern, als den vorgebliebenen Zweck hinarbeite? Ob er aber Weltgewinn oder Volksbefreiung erzielen mag, daß er einem Zwecke, und zwar seinem Zwecke zustrebt, bleibt doch in einem wie im andern Falle gewiß: Eigennuß hier wie da, nur daß sein nationaler Eigennuß auch Andern zu Gute käme, mithin gemeinnützig wäre.

Ist nun etwa die Uneigennützigkeit unwirklich und nirgends vorhanden? Im Gegentheil, nichts ist gewöhnlicher! Man darf sie sogar einen Nothartifel der civilisirten Welt nennen, den man für so unentbehrlich hält, daß man, wenn er in solchem Stoffe zu viel kostet, wenigstens mit seinem Glitterschein sich ausputzt und ihn ertheuchelt. Wo beginnt die Uneigennützigkeit? Gerade da, wo ein Zweck aufhört, Unser Zweck und Unser Eigenthum, mit dem Wir als Eigenthümer nach Belieben schalten können, zu sein; wo er ein fester Zweck oder eine — feste Idee wird, wo er anfängt, Uns zu begeistern, enthußadmiriren, fanatisiren, kurz wo er zu Unserer Nothhaberei ausschlägt und Unser — Herr wird. Man ist nicht uneigennützig, so lange man den Zweck in seiner Gewalt behält: man wird es erst bei jenem „Hier steh' ich, ich kann nicht anders“, dem Kernspruche aller Besessenen, man wird es bei einem heiligen Zwecke durch den entsprechenden heiligen Eifer. —

Ich bin nicht uneigennützig, so lange der Zweck Mein eigen bleibt, und Ich, statt zum blinden Mittel seiner Beförderung Mich herzugeben, ihn vielmehr allezeit in Frage lasse. Mein Eifer braucht darum nicht geringer zu sein, als der

fanatischste, aber Ich bleibe zu gleicher Zeit gegen ihn frostig kalt, ungläubig und sein unverföhnlichster Feind; Ich bleibe sein Richter, weil Ich sein Eigenthümer bin.

Die Uneigennützigkeit wuchert üppig, so weit die Beseffenheit reicht, gleich sehr auf Teufelbesigungen wie auf denen eines guten Geistes: dort Laster, Keuschheit u. s. w.; hier Demuth, Hingebung u. s. w.

Woher könnte man bliden, ohne Opfern der Selbstverleugnung zu begegnen? Da sitzt Mir gegenüber ein Mädchen, das vielleicht schon seit zehn Jahren seiner Seele blutige Opfer bringt. Ueber der üppigen Gestalt neigt sich ein tottmüdes Haupt, und bleiche Wangen verrathen die langsame Verblutung ihrer Jugend. Armes Kind, wie oft mögen die Leiden- schaften an Dein Herz geschlagen, und die reichen Jugend- kräfte ihr Recht gefordert haben! Wenn Dein Haupt sich in die weichen Kissen wühlte, wie zuckte die erwachende Natur durch Deine Glieder, spannte das Blut Deine Adern, und gossen feurige Phantasien den Glanz der Wollust in Deine Augen. Da erschien das Wesen der Seele und ihrer Seligkeit. Du erschrakst, Deine Hände falteten sich, Dein ge- quältes Auge richtete den Blick nach oben, Du — betetest. Die Stürme der Natur verstummten, Meeresstille glitt hin über den Ocean Deiner Begierden. Langsam senkten sich die matten Augenlider über das unter ihnen erloschene Leben, aus den stropfenden Gliedern schlich unvermerkt die Spannung, in dem Herzen verstiegen die lärmenden Wegen, die gefalteten Hände selbst lasteten entkräftet auf dem widerstandlosen Busen, ein leises, lechtes Ach stöhnte noch nach, und — die Seele war ruhig. Du entschliefst, um am Morgen zu neuem Kampfe zu erwachen und zu neuem — Gebete. Jetzt fühlt die Ge-

wehheit der Entsagung die Hitze Deines Verlangens und die Reize Deiner Jugend erlassen in der — Fleischsucht Deiner Seligkeit. Die Seele ist gerettet, der Leib mag verderben! O Laß, o Ninen, wie thatet Ihr wohl, diese bleiche Tugend zu verschmähen. Eine freie Grifene gegen tausend in der Tugend grau gewordene Jungfern!

Auch als „Grundsatz, Princip, Standpunkt“ u. dergl. läßt sich die fixe Idee vernehmen. Archimedes verlangte einen Standpunkt außerhalb der Erde, um sie zu bewegen. Nach diesem Standpunkte suchten fortwährend die Menschen, und Jeder nahm ihn ein, so gut er vermochte. Dieser fremde Standpunkt ist die Welt des Geistes, der Ideen, Gedanken, Begriffe, Wesen u. s. w.; es ist der Himmel. Der Himmel ist der „Standpunkt“, von welchem aus die Erde bewegt, das irdische Treiben überschaut und — verachtet wird. Sich den Himmel zu sichern, den himmlischen Standpunkt fest und auf ewig einzunehmen, wie schmerzlich und unermüdlich rang darnach die Menschheit.

Es hat das Christenthum dahin gezielt, Uns von der Naturbestimmung (Bestimmung durch die Natur), von den Begierden als antreibend, zu erlösen, mithin gewollt, daß der Mensch sich nicht von seinen Begierden bestimmen lasse. Darin liegt nicht, daß er keine Begierden haben solle, sondern daß die Begierden ihn nicht haben sollen, daß sie nicht fix, unabweislich, unauslöschlich werden sollen. Was nun das Christenthum (die Religion) gegen die Begierden machinirte, könnten Wir das nicht auf seine eigene Vorschrift, daß Uns der Geist (Gedanke, Vorstellungen, Ideen, Glaube u. s. w.) bestimmen solle, anwenden, könnten verlangen, daß auch der Geist oder die Vorstellung, die Idee Uns nicht bestimmen, nicht fix und

unantastbar oder „heilig“ werden dürfe? Dann ginge es auf die Auflösung des Geistes, Auflösung aller Gedanken, aller Vorstellungen aus. Wie es dort heißen mußte: Wir sollen zwar Begierden haben, aber die Begierden sollen Uns nicht haben, so hieße es nun: Wir sollen zwar Geist haben, aber der Geist soll Uns nicht haben. Scheint das Letztere eines rechten Sinnes zu ermangeln, so denke man z. B. daran, daß bei so Manchem ein Gedanke zur „Marime“ wird, wodurch Er selbst in dessen Gefangenschaft geräth, so daß nicht Er die Marime, sondern diese vielmehr Ihn hat. Und mit der Marime hat er wieder einen „festen Standpunkt“. Die Lehren des Katschismus werden unversehens Unsere Grundsätze und ertragen keine Verwerfung mehr. Der Gedanke derselben oder der — Geist hat die alleinige Gewalt, und seine Einrede des „Fleisches“ wird weiter gehört. Gleichwohl aber kann Ich nur durch das „Fleisch“ die Tyrannei des Geistes brechen; denn nur, wenn ein Mensch auch sein Fleisch vernimmt, vernimmt er sich ganz, und nur, wenn er sich ganz vernimmt, ist er vernehmend oder vernünftig. Der Christ vernimmt den Jammer seiner geknechteten Natur nicht, sondern lebt in „Demuth“; darum murren er nicht gegen die Unbill, welche seiner Person widerfährt: mit der „Geistesfreiheit“ glaubt er sich befriedigt. Führt aber einmal das Fleisch das Wort und ist der Ton desselben, wie es nicht anders sein kann, „leidenschaftlich“, „unabhängig“, „nicht wohlmeinend“, „böswillig“ u. s. w., so glaubt er Teufelsstimmen zu vernehmen, Stimmen gegen den Geist (denn Anstand, Leidenschaftlosigkeit, Wohlmeinung u. dergl. ist eben — Geist), und eifert mit Recht dagegen. Er müßte nicht Christ sein, wenn er sie dulden wollte. Er hört nur auf die Eitelkeit, und schlägt die Eitellosigkeit

auf's Maul, er hört nur auf die Geseglichkeit, und knebelt das gefesselte Wort: Der Geist der Sittlichkeit und Geseglichkeit hält ihn gefangen, ein starrer, unbeugsamer Herr. Das nennen sie die „Herrschaft des Geistes“ —, es ist zugleich der Standpunkt des Geistes.

Und wen wollen nun die gewöhnlichen liberalen Herrn frei machen? Nach weissen Freiheit schreien und lechzen sie denn? Nach der des Geistes! Des Geistes der Sittlichkeit, Geseglichkeit, Frömmigkeit, Gottesfurcht u. s. w. Das wollen die antiliberalen Herrn auch, und der ganze Streit zwischen beiden dreht sich um den Vortheil, ob die letzteren das Wort allein haben oder die ersteren einen „Nüchternen desselben Vortheils“ erhalten sollen. Der Geist bleibt für beide der absolute Herr, und sie haben nur darum, wer den hierarchischen Thron, der dem „Statthalter des Herrn“ gebührt, einnehmen soll. Das Beste an der Sache ist, daß man dem Treiben ruhig zusehen kann mit der Gewißheit, daß die wilden Thiere der Geschichte sich eben so zerfleischen werden, wie die der Natur: ihre verwesenden Cadaver düngen den Boden für — unsere Früchte.

Auf manchen andern Sparten, wie den des Berufes, der Wahrhaftigkeit, der Liebe u. s. w. kommen Wir später zurück.

Wenn das Eigene dem Eingeegebenen entgegengestellt wird, so will der Einwurf nichts verschlagen, daß Wir Isolirtes nicht haben können, sondern alles im Weltzusammenhange, also durch den Eindruck des um Uns Befindlichen empfangen, mithin als ein „Eingeegebenes“ haben; denn es ist ein großer Abstand zwischen den Gefühlen und Gedanken, welche durch

Anderes in mir angeregt, und denen, welche Mir gegeben werden. Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, Menschlichkeit u. s. w. werden Uns von Kindheit an als Gedanken und Gefühle eingeprägt, die kräftiger oder flauer Unser Inneres bewegen, und entweder unbewußt Uns beherrschen, oder in reicheren Naturen zu Systemen und Kunstwerken sich darlegen können, immer aber nicht angeregte, sondern eingegebene Gefühle sind, weil Wir an sie glauben und an ihnen hängen müssen. Daß ein Absolutes sei und dieses Absolute von Uns aufgenommen, gefühlt und gedacht werden müsse, stand als Glaube bei denen fest, die alle Kraft ihres Geistes darauf verwandten, es zu erkennen und darzustellen. Das Gefühl für das Absolute besteht da als ein eingegebenes und kommt fortan nur zu den mannigfaltigsten Offenbarungen seiner selbst. So war in Klopstock das religiöse Gefühl ein eingegebenes, das sich in der Weisheit nur künstlich verhielt. Wäre hingegen die Religion, welche er versaut, für ihn nur eine Anregung zu Gefühl und Gedanken gewesen, und hätte er sich ganz eigen dagegen zu stellen gewußt, so ergab sich statt religiöser Begeisterung eine Auflösung und Verzehrung des Objectes. Dafür setzte er im reifen Alter nur seine kindischen, in der Kindheit empfangenen Gefühle fort, und verprasste die Kräfte seiner Mannheit in dem Aufpuß seiner Kindereien.

Der Unterschied ist also der, ob Wir Gefühle eingegeben oder nur angeregt sind. Die letzteren sind eigene, egoistische, weil sie Wir nicht als Gefühle eingeprägt, vorgesagt und aufgetragen wurden: zu den ersten aber spreize Ich Mich auf, bege sie in Mir wie ein Erbtheil, cultivire sie und bin von ihnen besessen. Wer hätte es niemals, bewußter oder unbewußter gemerkt, daß Unsere ganze Erziehung darauf aus-

geht, Gefühle in Uns zu erzeugen, d. h. sie uns einzugeben, statt die Erzeugung derselben Uns zu überlassen, wie sie auch ausfallen mögen. Hören Wir den Namen Gottes, so sollen Wir Gottesfurcht empfinden, hören Wir den der fürstlichen Majestät, so soll er mit Ehrfurcht, Ehrerbietung, Unterthänigkeit aufgenommen werden, hören Wir den der Moral, so sollen Wir etwas Unverlegliches zu hören meinen, hören Wir von dem und den Bösen, so sollen Wir schauern u. s. w. Auf diese Gefühle ist's abgesehen, und wer z. B. die Thaten der „Bösen“ mit Wohlgefallen vernähme, der müßte durch die Zuchttrube „gezüchtigt und erzogen“ werden. So mit eingegebenen Gefühlen vollgestopft, erscheinen Wir vor den Schranken der Mündigkeit und werden „mündig gesprochen“. Unsere Ausrüstung besteht aus „erhebenden Gefühlen, erhebenden Gedanken, begeisterten Grundsätzen, ewigen Principien“ u. s. w. Mündig sind die Jungen dann, wenn sie zwischern wie die Alten; man hegt sie durch die Schule, damit sie die alte Leier lernen, und haben sie diese inne, so erklärt man sie für mündig.

Wir dürfen nicht bei jeder Sache und jedem Namen, der Uns vorkommt, fühlen, was Wir dabei fühlen möchten und könnten, dürfen z. B. bei dem Namen Gottes nichts Lächerliches denken, nichts Unehreerbietiges fühlen, sondern es ist Uns vorgeschrieben und eingegeben, was und wie Wir dabei fühlen und denken sollen.

Das ist der Sinn der Seelsorge, daß meine Seele oder mein Geist gestimmt sei, wie Andere es recht finden, nicht wie Ich selbst möchte. Wie viele Mühe kostet es Einem nicht, wenigstens bei dem und jenem Namen endlich sich ein eigenes Gefühl zu sichern und Manchem ins Gesicht zu

lachen, der von uns bei seinen Reden ein heiliges Gesicht und eine unverzogene Miene erwartet. Das Eingeebene ist uns fremd, ist uns nicht eigen, und darum ist es „heilig“, und es hält schwer, die „heilige Scheu davor“ abzulegen.

Heutiges Tages hört man auch wieder den „Ernst“ anpreisen, den „Ernst bei hochwichtigen Gegenständen und Verhandlungen“, den „deutschen Ernst“ u. s. w. Diese Art der Ernsthaftigkeit spricht deutlich aus, wie alt und ernstlich schon die Noth und Vorsehung geworden ist. Denn es giebt nichts Ernsthafteres als den Narren, wenn er auf den Kernpunkt seiner Nothheit kommt: da versteht er vor großem Eifer keinen Spaß mehr. (Siehe Tollhäuser.)

§. 3. Die Hierarchie.

Die geschichtliche Reflexion über unser Mongolenhum, welche Ich an dieser Stelle episodisch einlegen will, gebe Ich nicht mit dem Anspruche auf Gründlichkeit oder auch nur auf Bewährtheit, sondern lediglich darum, weil Mich dünkt, sie könne zur Verdeutlichung des Uebrigen beitragen.

Die Weltgeschichte, deren Gestaltung eigentlich ganz dem caucasischen Menschenstamm angehört, scheint bis jetzt zwei caucasische Weltalter durchlaufen zu haben, in deren erstem Wir unsere angeberne Negerhaftigkeit aus- und abgearbeitet hatten, worauf im zweiten die Mongolenhaftigkeit (das Chinesenthum) folgte, dem gleichfalls endlich ein Ende mit Schrecken gemacht werden muß. Die Negerhaftigkeit stellt dar das Alterthum, die Zeit der Abhängigkeit von den Dingen (vom Hahnenfraß, Vogelzug, vom Niesen, von Donner und Blitz, vom Rauschen heiliger Bäume u. s. w.); die Mongolenhaftigkeit die Zeit der Abhängigkeit von Gedanken, die

christliche. Der Zukunft sind die Worte vorbehalten: Ich bin Eigner der Welt der Dinge, und Ich bin Eigner der Welt des Geistes.

Aus negerhafte Weltalter fallen die Jüge des Ezeßtrio und die Betrübsamkeit Aegyptens und Nordafrika's überhaupt. Dem mongelenhaften Weltalter gehören die Hunnen- und Mongelenjüge an, bis herauf zu den Russen.

Der Werth Meiner kann unmöglich hoch angeschlagen werden, so lange der harte Demant des Nicht-Ich so gewaltig im Preße steht, wie dieß sowohl mit dem Gotte als mit der Welt der Fall war. Das Nicht-Ich ist noch zu lösnig und unbezwinglich, um von mir verzehrt und absorbiert zu werden; vielmehr kriechen die Menschen nur auf diesem Unbeweglichen, d. h. auf dieser Substanz mit außerordentlicher Geschäftigkeit herum, wie Schmarogerthierchen auf einem Leibe, von dessen Säften sie Nahrung ziehen, ohne ihn darum aufzuzehren. Es ist die Geschäftigkeit des Ungeziefers, die Betrübsamkeit der Mongolen. Bei den Chinesen bleibt ja Alles beim Alten, und nichts „Wesentliches“ oder „Substanzielles“ unterliegt einer Veränderung; desto tüchtiger arbeiten sie an dem Bleibenden, welches den Namen des „Alten“, der „Verfahren“ u. s. w. führt, herum.

Senach ist in unserem mongelischen Weltalter alle Veränderung nur eine reformatorische oder ausbessernde, keine destruktive oder verzehrende und vernichtende gewesen. Die Substanz, das Object bleibt. All' unsere Betrübsamkeit war nur Ameisenhätigkeit und Flohsprung, Jongleurkünste auf dem unbeweglichen Seile des Objectiven, Arohtienst unter der Herrschaft des Unveränderlichen oder „Ewigen“. Die Chinesen sind wohl das positivste Volk, weil ganz in Sagenen

vergraben; aus dem Positiven ist aber auch das christliche Weltalter nicht herausgekommen, d. h. aus der „beschränkten Freiheit“, der Freiheit „innerhalb gewisser Schranken“. Auf der vorgeschrittensten Bildungsstufe verdient diese Thätigkeit den Namen der wissenschaftlichen, des Arbeitens auf einer unbewegten Voraussetzung, einer unumstößlichen Hypothese.

In ihrer ersten und unverständlichsten Form giebt sich die Sittlichkeit als Gewohnheit. Nach seines Landes Sitte und Gewohnheit handeln — heißt da sittlich sein. Darum wird ein reines sittliches Handeln, eine lautere, unverfälschte Sittlichkeit am schlichtesten in China geübt: man bleibt bei der alten Gewohnheit und Sitte, und haßt als tadelwürdiges Verbrechen jegliche Neuerung. Denn die Neuerung ist der Feind der Gewohnheit, des Alten, der Beharrlichkeit. Es unterliegt auch in der That keinem Zweifel, daß der Mensch sich durch Gewohnheit gegen die Zukünftigkeit der Dinge, der Welt, sichert und eine eigene Welt gründet, in welcher er allein heimisch und zu Hause ist, d. h. sich einen Himmel erbaut. Hat ja doch der „Himmel“ keinen andern Sinn, als den, daß er die eigentliche Heimath des Menschen sei, worin ihn nichts Fremdes mehr bestimmt und beherrscht, kein Einfluß des Irdischen mehr ihn selbst entfremdet, kurz worin die Schladen des Irdischen abgeworfen sind und der Kampf gegen die Welt ein Ende gefunden hat, worin ihm also nichts mehr versagt ist. Der Himmel ist das Ende der Entsagung, er ist der freie Genuß. Dort versagt sich der Mensch nichts mehr, weil ihm nichts mehr fremd und feindlich ist. Nun ist aber die Gewohnheit eine „andere Natur“, welche den Menschen von seiner ersten und ursprünglichen Natürlichkeit ablöst und befreit, indem sie ihn gegen jede Zufälligkeit derselben sichert.

Die ausgebildete Gewohnheit der Chinesen hat für alle Vorfälle gesorgt, und für Alles ist „vorgesehen“; was auch kommen mag, es weiß der Chineser immer, wie er sich zu verhalten hat, und er braucht sich nicht erst nach den Umständen zu bestimmen: aus dem Himmel seiner Ruhe stürzt ihn kein unvorhergesehener Fall. Der sündlich eingewohnte und eingelebte Chineser wird nicht überrascht und überrumpelt: er verhält sich gegen Alles gleichmüthig, d. h. mit gleichem Muth oder Gemüthe, weil sein Gemüth, durch die Vorsicht seiner althergebrachten Sitte geschützt, nicht außer Fassung kommt. Auf der Stufenleiter der Bildung oder Cultur bestiegt die Menschheit mithin durch die Gewohnheit die erste Sprosse, und da sie sich vorstellt, im Erklimmen der Cultur zugleich den Himmel, das Reich der Cultur oder zweiten Natur, zu erklimmen, so bestiegt sie wirklich die erste Sprosse der — Himmelsleiter.

Hat das Mongolenthum das Dasein geistiger Wesen festgestellt, eine Geisterwelt, einen Himmel geschaffen, so haben die Caucasier Jahrtausende mit diesen geistigen Wesen gerungen, um ihnen auf den Grund zu kommen. Was thaten sie also anders, als daß sie auf mongolischem Grund bauten? Sie haben nicht auf Sand, sondern in der Luft gebaut, haben mit dem Mongolischen gerungen, den mongolischen Himmel, den Thian, gestürmt. Wann werden sie diesen Himmel endlich vernichten? Wann werden sie endlich wirkliche Caucasier werden und sich selber finden? Wann wird die „Unsterblichkeit der Seele“, die sich in letzterer Zeit noch mehr zu sichern glaubte, wenn sie sich als „Unsterblichkeit des Geistes“ präsentierte, endlich in die Sterblichkeit des Geistes umschlagen?

Im industriösen Ringen der mongolischen Race hatten die

Menschen einen Himmel erbaut, als die vom caucasischen Menschenstamme, so lange sie in ihrer mongolischen Färbung es mit dem Himmel zu thun haben, die entgegengesetzte Aufgabe, die Aufgabe, jenen Himmel der Sitte zu stürmen, die himmelsstürmende Thätigkeit übernahmen. Alle Menschensatzung zu unterwühlen, um über dem aufgeräumten Bauplatz eine neue und — bessere zu schaffen, alle Sitte zu verderben, um immer neue und — bessere Sitten an die Stelle derselben zu setzen u. s. w., darauf beschränkt sich ihre That. Ist sie so aber schon rein und wirklich das, was sie zu sein trachtet, und erreicht sie ihr letztes Absehen? Nein, sie ist in diesem Erschaffen eines „Besseren“ mit dem Mongolenthum behaftet. Sie stürmt den Himmel nur, um wieder einen Himmel zu machen, sie stürzt eine alte Gewalt nur, um eine neue Gewalt zu legitimiren, sie — verbessert nur. Gleichwohl ist der Zielpunkt, so oft er auch bei jedem neuen Ansatze aus den Augen verschwinden mag, der wirkliche, vollendete Sturz des Himmels, der Sitte u. s. w., kurz des nur gegen die Welt gesicherten Menschen, der Isolirung oder Innerlichkeit des Menschen. Durch den Himmel der Cultur sucht sich der Mensch von der Welt zu isoliren, ihre feindselige Macht zu brechen. Diese Himmelsisolirung muß aber gleichfalls gebrochen werden, und das wahre Ende des Himmelsstürmens ist der — Himmelssturz, die Himmelsvernichtung. Das Verbessern und Reformiren ist das Mongolenthum des Caucasiers, weil er dadurch von neuem wieder setzt, was vorher schon war, nämlich eine Satzung, ein Allgemeines, einen Himmel. Er hegt die unverwundlichste Feindschaft gegen den Himmel und baut doch täglich neue Himmel: Himmel auf Himmel thürmend erdrückt er nur einen durch den andern, der Himmel der Juden zerstört den

der Griechen, der der Christen den der Juden, der der Protestanten den der Katholiken u. s. w. — Streifen die himmelfürmenden Menschen des caucasischen Blutes ihre Mongolenhaut ab, so werden sie den Gemüthsmenschen unter dem Schutz der ungeheuren Gemüthswelt begraben, den isolirten Menschen unter seiner isolirten Welt, den Verhimmelten unter seinem Himmel. Und der Himmel ist das Geisterreich, das Reich der Geistesfreiheit.

Das Himmelsreich, das Reich der Geister und Gespenster, hat in der speculativen Philosophie seine rechte Ordnung gefunden. Hier wurde es ausgesprochen als das Reich der Gedanken, Begriffe und Ideen: der Himmel ist von Gedanken und Ideen bevölkert, und dieß „Geisterreich“ ist dann die wahre Wirklichkeit.

Dem Geiste Freiheit erwerben wollen, das ist Mongolenhum, Geistesfreiheit ist mongolische Freiheit, Gemüthsfreiheit, moralische, sündliche Freiheit u. s. w.

Man nimmt das Wort „Sittlichkeit“ wohl für gleichbedeutend mit Selbstthätigkeit, Selbstbestimmung. Allein das liegt nicht darin, und es hat sich der Caucasier vielmehr nur selbstthätig bewiesen trotz seiner mongolischen Sittlichkeit. Der mongolische Himmel oder die Sitte blieb die feste Burg, und nur dadurch, daß der Caucasier unaufhörlich gegen diese Burg anstürmte, bewies er sich sündlich; hätte er's gar nicht mehr mit der Sitte zu thun gehabt, hätte er nicht an ihr seinen unbezwinglichen, fernwährenden Feind gehabt, so hörte die Beziehung zur Sitte auf, mithin die Sittlichkeit. Daß also seine Selbstthätigkeit noch eine sündliche ist, das ist eben das Mongolenhafte an ihr, ist ein Zeichen, daß er in derselben nicht zu sich selbst gekommen. Die „sündliche Selbstthätigkeit“ ent-

fericht ganz der „religiösen und rechtgläubigen Philosophie“, der „constitutionellen Monarchie“, dem „christlichen Staate“, der „Freiheit in gewissen Schranken“, der „beschränkten Pressfreiheit“, oder in einem Bilde dem aus Krankenlager gekesselten Helden.

Erst dann hat der Mensch das Schamanenthum und seinen Spuk wirklich überwunden, wenn er nicht bloß den Geistessterglauben, sondern auch den Glauben an den Geist abzuliegen die Kraft besitzt, nicht bloß den Geistesglauben, sondern auch den Geistesglauben.

Wer an einen Spuk glaubt, nimmt nicht mehr das „Hineintragen einer höhern Welt“ an, als wer an den Geist glaubt, und beide suchen hinter der sinnlichen Welt eine übersinnliche, kurz sie erzeugen und glauben eine andere Welt, und diese andere Welt, das Erzeugniß ihres Geistes, ist eine geistige Welt: ihre Sinne fassen und wissen ja nichts von einer anderen, unsinnlichen Welt, nur ihr Geist lebt darin. Der Fortgang von diesem menschlichen Glauben an das Dasein geistiger Wesen dahin, daß auch des Menschen eigentliches Wesen sein Geist sei, und daß auf diesen allein, auf sein „Seelenheil“ alle Sorgfalt gerichtet werden müsse, ist nicht schwer. Damit wird die Einwirkung auf den Geist, der sogenannte „moralische Einfluß“ gesichert.

Es springt daher in die Augen, daß das Mongolenenthum die vollkommene Rechtlosigkeit der Sinnlichkeit, die Unsinnlichkeit und Ummatur repräsentire, und daß die Sünde und das Sündbewußtsein unsere Jahrtausende lange menschliche Plage war.

Wer aber wird auch den Geist in sein Nichts auflösen? Er, der mittelst des Geistes die Natur als das Nichtigste, Endliche, Vergängliche darstellte, er kann allein auch den Geist

zu gleicher Wichtigkeit herabsetzen: Ich kann es, es kann es Jeder unter Euch, der als unumschränktes Ich waltet und schafft, es kann's mit einem Worte der — Egoist.

Vor dem Heiligen verliert man alles Machtgefühl und allen Muth: man verhält sich gegen dasselbe ohnmächtig und demüthig. Und doch ist kein Ding durch sich heilig, sondern durch Meiner Heiligspredigung, durch Meinen Spruch, Mein Urtheil, Mein Kniebeugen, kurz durch Mein — Gewissen.

Heilig ist Alles, was dem Egoisten unnahbar sein soll, unberührbar, außerhalb seiner Gewalt, d. h. über ihm: heilig mit Einem Worte jede — Gewissenssache, denn „dies ist Mir eine Gewissenssache“ heißt eben: „dies halte Ich heilig“.

Für kleine Kinder, wie für Thiere, existirt nichts Heiliges, weil man, um dieser Vorstellung Raum zu geben, schon so weit zu Verstand gekommen sein muß, daß man Unterschiede wie: „gut und böse, berechtigt und unberechtigt“ u. s. w. machen kann; nur bei solchem Grade der Reflexion oder Verbindlichkeit — dem eigentlichen Standpunkte der Religion — kann an die Stelle der natürlichen Furcht die unnatürliche (d. h. erst durch Denken hervorgebrachte) Ehrfurcht treten, die „heilige Scheu.“ Es gehört dazu, daß man etwas außer sich für mächtiger, größer, berechtigter, besser u. s. w. hält, d. h. daß man die Macht eines Fremden anerkennt, also nicht bloß fühlt, sondern ausdrücklich anerkennt, d. h. elendigt, weicht, sich gefangen giebt, sich binden läßt (Hingebung, Demuth, Unterwürfigkeit, Unterthänigkeit u. s. w.). Hier spukt die ganze Geistesriese der „christlichen Tugenden.“

Alles, wovon Ihr einen Respekt oder eine Ehrfurcht hegt, verdient den Namen eines Heiligen; auch sagt Ihr selbst, Ihr trüget eine „heilige Scheu“, es anzutasten. Und selbst dem Unheiligen gebt Ihr diese Farbe (Galgen, Verbrechen u. s. w.). Es graut Euch vor der Berührung desselben. Es liegt etwas Unheimliches, d. h. Unheimisches oder Ueiseliges darin.

„Gälte dem Menschen nicht irgend etwas als heilig, so wäre ja der Willkühr, der schrankenlosen Subjectivität Thür und Thor geöffnet!“ Furcht macht den Anfang, und dem rechtsten Menschen kann man sich fürchterlich machen; also schon ein Damm gegen seine Frechheit. Allein in der Furcht bleibt immer noch der Versuch, sich vom Gefürchteten zu befreien durch List, Betrug, Pässe u. s. w. Dagegen ist's in der Ehrfurcht ganz anders. Hier wird nicht bloß gefürchtet, sondern auch geehrt: das Gefürchtete ist zu einer innerlichen Macht geworden, der Ich Mich nicht mehr entziehen kann; Ich ehre dasselbe, bin davon eingenommen, ihm zugethan und angehörig: durch die Ehre, welche Ich ihm zolle, bin Ich vollständig in seiner Gewalt, und versuche die Befreiung nicht einmal mehr. Nun hänge ich mit der ganzen Kraft des Glaubens daran, Ich glaube. Ich und das Gefürchtete sind Eins: „nicht Ich lebe, sondern das Respektirte lebt in Mir!“ Weil der Geist, das Unendliche, kein Ende nehmen läßt, darum ist er stationair: er fürchtet das Sterben, er kann von seinem Jesulein nicht lassen, die Größe der Endlichkeit wird von seinem geblendeten Auge nicht mehr erkannt: das nun zur Verehrung gesteigerte Gefürchtete darf nicht mehr angetastet werden: die Ehrfurcht wird verewigt, das Respektirte wird vergöttet. Der Mensch ist nun nicht mehr schaffend, sondern

lernend (wissend, forschend u. s. w.), d. h. beschäftigt mit einem festen Gegenstande, sich vertiefend in ihn, ohne Rückkehr zu sich selber. Das Verhältniß zu diesem Gegenstande ist das des Wissens, des Ergründens und Begründens u. s. w., nicht das des Auflösens (Abshaffens u. s. w.). „Religiös soll der Mensch sein“, das steht fest; daher beschäftigt man sich nur mit der Frage, wie dieß zu erreichen, welches der rechte Sinn der Religiosität u. s. w. Ganz anders, wenn man das Axiom selbst fraglich macht und in Zweifel zieht, und sollte es auch über den Haufen stürzen. Sittlichkeit ist auch solch eine heilige Vorstellung: sittlich müsse man sein, und müsse nur das rechte Wie, die rechte Art es zu sein, aufsuchen. An die Sittlichkeit selbst wagt man sich nicht mit der Frage, ob sie nicht selbst ein Truggebilde sei: sie bleibt über allem Zweifel erhaben, unwandelbar. Und so geht es fort mit dem Heiligen, Stufe für Stufe, vom „Heiligen“ bis zum „Hochheiligen“.

Man theilt mitunter die Menschen in zwei Klassen, in Gebildete und Ungebildete. Die ersteren beschäftigten sich, so weit sie ihres Namens würdig waren, mit Gedanken, mit dem Geiste, und forderten, weil sie in der nachchristlichen Zeit, deren Princip eben der Gedanke ist, die Herrschenden waren, für die von ihnen anerkannten Gedanken einen unterwürfigen Respekt. Staat, Kaiser, Kirche, Gott, Sittlichkeit, Ordnung u. s. w. sind solche Gedanken oder Geister, die nur für den Geist sind. Ein bloß lebendiges Wesen, ein Thier, kümmert sich um sie so wenig als ein Kind. Allein die Ungebildeten sind wirklich nichts als Kinder, und wer nur seinen

Lebensbedürfnissen nachhängt, ist gleichgültig gegen jene Geister; weil er aber auch schwach gegen dieselben ist, so unterliegt er ihrer Macht, und wird beherrscht von — Gedanken. Dieß ist der Sinn der Hierarchie.

Hierarchie ist Gedankenherrschaft, Herrschaft des Geistes!

Hierarchisch sind Wir bis auf den heutigen Tag, unterdrückt von denen, welche sich auf Gedanken stützen. Gedanken sind das Heilige.

Immer aber stoßen Beide an einander, der Gebildete an den Ungebildeten, wie umgekehrt, und zwar nicht bloß im Anrennen zweier Menschen, sondern in ein und demselben Menschen. Denn kein Gebildeter ist so gebildet, daß er nicht auch an den Dingen Freude fände, mithin ungebildet wäre, und kein Ungebildeter ist ganz ohne Gedanken. Bei Hegel kommt endlich zu Tage, welche Sehnsucht gerade der Gebildetste nach den Dingen hat, und welchen Abscheu er vor jeder „hohlen Theorie“ hegt. Da soll dem Gedanken ganz und gar die Wirklichkeit, die Welt der Dinge, entsprechen, und kein Begriff ohne Realität sein. Dieß verschaffte Hegel's System den Namen des objectivsten, als feierten darin Gedanke und Ding ihre Vereinigung. Aber es war dieß eben nur die äußerste Gewaltthätigkeit des Denkens, die höchste Despotie und Alleinherrschaft desselben, der Triumph des Geistes, und mit ihm der Triumph der Philosophie. Höheres kann die Philosophie nicht mehr leisten, denn ihr Höchstes ist die Allgewalt des Geistes, die Allmacht des Geistes *).

*) Rousseau, die Philanthropen und Andere schwebten die Bildung und Intelligenz an, aber sie übersahen, daß diese in allen Christen-

Die geistlichen Menschen haben sich Etwas in den Kopf gesetzt, was realisiert werden soll. Sie haben Begriffe von Liebe, Güte u. dergl., die sie verwirklicht sehen möchten; darum wollen sie ein Reich der Liebe auf Erden errichten, worin Keiner mehr aus Eigennutz, sondern Jeder „aus Liebe“ handelt. Die Liebe soll herrschen. Was sie sich in den Kopf gesetzt haben, wie soll man das anders nennen, als — ihre Idee? Es „spukt ja in ihrem Kopfe“. Der bellemmentste Spuk ist der Mensch. Man denke des Sprichwortes: „Der Weg zum Verderben ist mit guten Vorsätzen gepflastert.“ Der Vorsatz, die Menschlichkeit ganz in sich zu verwirklichen, ganz Mensch zu werden, ist von so verderblicher Art; dahin gehören die Vorsätze, gut, edel, liebevoll u. s. w. zu werden.

In dem sechsten Hefte der Denkwürdigkeiten S. 7 sagt Hr. Bauer: „Jene Bürgerklasse, die für die neuere Geschichte ein so furchtbares Gewicht erhalten sollte, ist keiner aufopfernden Hantlung, keiner Begeisterung für eine Idee, keiner Erhebung fähig: sie giebt sich für nichts hin, als für das Interesse ihrer Mittelmäßigkeit, d. h. sie bleibt immer auf sich selbst beschränkt und siegt endlich nur durch ihre Massenhaftigkeit, mit welcher sie die Anstrengungen der Leidenschaft, der Begeisterung, der Consequenz zu ermüden wußte, durch ihre Oberflache, in welche sie einen Theil der neuen Ideen einsaugt.“ Und S. 6: „Sie hat die revolutionairen Ideen, für welche nicht sie, sondern uneigennützig oder leidenschaftliche Männer sich aufopfereten, sich allein zu Gute kommen lassen, den Geist in Geld verwandeln. — Freilich nachdem sie jenen

menschlichen node, nur gegen nur gegen die gelehrte und verfeinerte Bildung leb

Ideen die Epipe, die Consequenz, den zerstörenden und gegen allen Egoismus fanatischen Ernst genommen hatte.“ Diese Leute sind also nicht aufopfernd, nicht begeistert, nicht ideal, nicht consequent, keine Enthusiasten; sie sind im gewöhnlichen Verstande Egoisten, Eigennützig, auf ihren Vortheil bedacht, nüchtern, berechnend u. s. w.

Wer ist denn „aufopfernd“? Vollständig doch wohl derjenige, der an Eins, Einen Zweck, Einen Willen, Eine Leidenschaft u. s. w. alles Andere setzt. Ist der Liebende, der Vater und Mutter verläßt, der alle Gefahren und Entbehrungen besteht, um zu seinem Ziele zu kommen, nicht aufopfernd? Oder der Ehrgeizige, der alle Begierden, Wünsche und Befriedigungen der einzigen Leidenschaft darbringt, oder der Gelbige, der sich Alles versagt, um Schätze zu sammeln, oder der Vergnügungssüchtige u. s. w.? Ihn beherrscht eine Leidenschaft, der er die übrigen zum Opfer bringt.

Und sind diese Aufopfernden etwa nicht eigennützig, nicht Egoisten? Da sie nur Eine herrschende Leidenschaft haben, sorgen sie auch nur für Eine Befriedigung, aber für diese um desto eifriger: sie gehen in ihr auf. Egoistisch ist ihr ganzes Thun und Treiben, aber es ist ein einseitiger, unaufgeschlossener, bornirter Egoismus: es ist Besessenheit.

„Das sind ja kleinliche Leidenschaften, von denen sich im Gegentheil der Mensch nicht frechten lassen soll. Für eine große Idee, eine große Sache muß der Mensch Opfer bringen!“ Eine „große Idee“, eine „gute Sache“ ist etwa die Ehre Gottes, für die Unzählige in den Tod gingen, das Christenthum, das seine bereitwilligen Märtyrer gefunden hat, die alleinseligmachende Kirche, die sich Reperopfer gierig ge-

langt hat; die Freiheit und Gleichheit, der blutige Guillotinen zu Diensten standen.

Wer für eine große Idee, eine gute Sache, eine Lehre, ein System, einen erhabenen Beruf lebt, der darf kein weltliches Geliüste, kein selbstsüchtiges Interesse in sich aufkommen lassen. Hier haben Wir den Begriff des Pfaffenthums, oder wie es in seiner pädagogischen Wirksamkeit auch genannt werden kann, der Schulmeisterlichkeit; denn die Idealen schulemeistern Uns. Der Geistliche ist recht eigentlich berufen, der Idee zu leben und für die Idee, die wahrhaft gute Sache, zu wirken. Deshalb fühlt das Volk, wie wenig es ihm ansehe, einen weltlichen Hochmuth zu zeigen, ein Wohlleben zu begehren, Vergnügen, wie Tanz und Spiel, mitzumachen, kurz ein anderes als ein „heiliges Interesse“ zu haben. Daher schreibt sich auch wohl die dürftige Besoldung der Lehrer, die sich allein durch die Heiligkeit ihres Berufes belohnt fühlen und sonstigen Genüssen „entsagen“ sollen.

Auch an einer Rangliste der heiligen Ideen, deren eine oder mehrere der Mensch als seinen Beruf ansehen soll, fehlt es nicht. Familie, Vaterland, Wissenschaft u. dergl. kann an Wir einen berufstreuen Diener finden.

Da stehen Wir auf den uralten Bahn der Welt, die des Pfaffenthums noch nicht entrathen gelernt hat. Für eine Idee leben und schaffen, das sei der Beruf des Menschen, und nach der Treue seiner Erfüllung messe sich sein menschlicher Werth.

Dies ist die Herrschaft der Idee oder das Pfaffenthum. Koboldspierre z. B., St. Just u. s. w. waren durch und durch Pfaffen, begeistert von der Idee, Enthusiasten, consequente Anhänger dieser Idee, ideale Menschen. So ruft St. Just

in einer Kette aus: „Es giebt etwas Schreckliches in der heiligen Liebe zum Vaterlande; sie ist so ausschließend, daß sie Alles ohne Erbarmen, ohne Furcht, ohne menschliche Beachtung dem öffentlichen Interesse opfert. Sie stürzt Manlius in den Abgrund; sie opfert ihre Privatneigungen; sie führt Regulus nach Carthago, wirft einen Römer in den Schlund, und setzt Marat als Opfer seiner Hingebung ins Pantheon.“

Diesen Vertretern idealer oder heiliger Interessen steht nun eine Welt zahlloser „persönlicher“ profaner Interessen gegenüber. Keine Idee, kein System, keine heilige Sache ist so groß, daß sie nie von diesen persönlichen Interessen überboten und modificirt werden sollte. Wenn sie auch augenblicklich und in Zeiten der Rage und des Fanatismus schweigen, so kommen sie doch durch „den gesunden Sinn des Volkes“ bald wieder obenauf. Jene Ideen siegen erst dann vollkommen, wenn sie nicht mehr gegen die persönlichen Interessen feindlich sind, d. h. wenn sie den Egoismus befriedigen.

Der Mann, der eben vor meinem Fenster Bündlinge zum Verkauf ausruft, hat ein persönliches Interesse an gutem Absatz, und wenn sein Weib oder wer sonst ihm desgleichen wünscht, so bleibt dieß gleichwohl ein persönliches Interesse. Entwendete hingegen ihm ein Dieb seinen Korb, so entstünde sogleich ein Interesse vieler, der ganzen Stadt, des ganzen Landes, oder mit Einem Worte Aller, welche den Diebstahl verabsehen: ein Interesse, wobei die Person des Bündlingshändlers gleichgültig wäre, und an ihrer Statt die Kategorie des „Bestohlenen“ in den Vordergrund träte. Aber auch hier könnte noch alles auf ein persönliches Interesse hinauslaufen, indem jeder Theilnehmende bedächte, daß er der Bestrafung des Diebes deshalb beitreten müsse, weil sonst das straflose

Stehlen allgemein werden und auch ihn um das Seinige bringen könnte. Eine solche Berechnung läßt sich indes schwerlich bei Vielen voraussetzen, und man wird vielmehr den Ausruf hören: der Dieb sei ein „Verbrecher“. Da haben Wir ein Urtheil vor Uns, indem die Handlung des Diebes ihren Ausdruck erhält in dem Begriffe „Verbrechen“. Nun stellt sich die Sache so: Wenn ein Verbrechen auch weiter Wir, noch irgend einem derjenigen, an welchen Ich Antheil nehme, den geringsten Schaden brächte, so würde Ich dennoch gegen dasselbe eifern. Warum? Weil Ich für die Sittlichkeit begeistert, von der Idee der Sittlichkeit erfüllt bin; was ihr feindlich ist, das verfolge Ich. Weil ihm der Diebstahl ohne alle Frage für verabscheuungswürdig gilt, darum glaubt z. B. Proudhon schon mit dem Sage: „Das Eigenthum ist ein Diebstahl“ dieses gebrantmarkt zu haben. Im Sinne der Platoniker ist er allemal ein Verbrechen oder mindestens Vergehen.

Hier hat das persönliche Interesse ein Ende. Diese bestimmte Person, die den Korb gestohlen hat, ist meiner Person völlig gleichgültig; nur an dem Diebe, diesem Begriffe, von welchem jene Person ein Exemplar darstellt, nehme Ich ein Interesse. Der Dieb und der Mensch sind in meinem Geiste unveröhnliche Gegensätze; denn man ist nicht wahrhaft Mensch, wenn man Dieb ist; man entwürdigt in sich den Menschen oder die „Menschheit“, wenn man stiehlt. Aus dem persönlichen Antheil herausfallend, geräth man in den Philanthropismus, die Menschenfreundlichkeit, die gewöhnlich so mißverstanden wird, als sei sie eine Liebe zu den Menschen, zu jedem Einzelnen, während sie nichts als eine Liebe des Menschen, des unwillklichen Begriffes, des Erubs ist. Nicht *τοῖς ἀνθρώποις*, die Menschen, sondern *τῷ ἀνθρώπῳ*, dem

Menschen, schließt der Philanthrop in sein Herz. Allerdings be kümmert er sich um jeden Einzelnen, aber nur deswegen, weil er sein geliebtes Ideal überall verwirklicht sehen möchte.

Ah! von der Sorge um Mich, Dich, Uns ist hier keine Rede: das wäre persönliches Interesse und gehört in das Capitel von der „weltlichen Liebe“. Der Philanthropismus ist eine himmlische, geistige, eine — pfäffische Liebe. Der Mensch muß in Uns hergestellt werden, und gingen Wir armen Teufel darüber auch zu Grunde. Es ist derselbe pfäffische Grundsatz, wie jenes berühmte *lat. justitia, pereat mundus*: Mensch und Gerechtigkeit sind Ideen, Gespenster, denen zu Liebe alles geopfert wird: darum sind die pfäffischen Geister die „anwesenden“.

Wer für den Menschen schwärmt, der läßt, so weit jene Schwärmerei sich erstreckt, die Personen außer Acht und schwimmt in einem idealen, heiligen Interesse. Der Mensch ist ja keine Person, sondern ein Ideal, ein Epos.

In dem Menschen kann nun das Allererschietenste gehören und gerechnet werden. Findet man das Haupterforderniß desselben in der Frömmigkeit, so entsteht das religiöse Pfaffenhum; sieht man's in der Sittlichkeit, so erhebt das sittliche Pfaffenhum sein Haupt. Die pfäffischen Geister unserer Tage möchten deshalb aus Allem eine „Religion“ machen; eine „Religion der Freiheit, Religion der Gleichheit u. s. w.“, und alle Ideen werden ihnen zu einer „heiligen Sache“, z. B. selbst das Staatsbürgerthum, die Politik, die Tugendlichkeit, Pressefreiheit, Schwurgericht u. s. w.

Was heißt nun in diesem Sinne „Uneigennützigkeit“? Nur ein ideales Interesse haben, vor welchem kein Ansehen der Person gilt!

Dem widersteht sich der harte Rumpf des weltlichen Menschen, ist aber Jahrtausende lang immer so weit wenigstens erliegen, daß er den widerspenstigen Nacken beugen und „die höhere Macht verehren“ mußte: das Pfaffenhum drückte ihn nieder. Hatte der weltliche Egoist Eine höhere Macht abgeschüttelt, z. B. das Alte Testamentliche Gesetz, den römischen Papst u. s. w., so war gleich eine siebenfach höhere wieder über ihm, z. B. der Glaube an der Stelle des Gesetzes, die Ummantlung aller Laien in Geistliche an Stelle des beschränkten Clerus u. s. w. Es ging ihm wie dem Befessenen, in den sieben Teufel fuhrten, als er von dem einen sich befreit zu haben glaubte.

In der oben angeführten Stelle wird der Bürgerklasse alle Idealität u. s. w. abgesprochen. Sie machinirte allerdings gegen die ideale Consequenz, mit welcher Robespierre das Princip ausführen wollte. Der Instinkt ihres Interesses sagte ihr, daß diese Consequenz mit dem, wonach ihr der Sinn stand, zu wenig harmonirte, und daß es gegen sich selbst handeln hieße, wollte sie der principiellen Begeisterung Vorschub leisten. Sollte sie etwa sich so uneigennützig benehmen, alle ihre Zwecke fahren zu lassen, um eine herbe Theorie zum Triumphe zu führen? Es sagt das freilich den Pfaffen trefflich zu, wenn die Leute ihrem Aufrufe Gehör geben: „Wirf alles von Dir und folge mir nach,“ oder: „Verkaufe alles, was Du hast, und gieb es den Armen, so wirst Du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach.“ Einige entchiedene Idealisten gehorchen diesem Rufe; die Meisten hingegen handeln wie Ananias und Sapphira, indem sie halb pfäffisch oder religiös und halb weltlich sich betragen, Gott und dem Mammon dienen.

Ich verkenne es der Bürgerklasse nicht, daß sie sich durch Robespierre nicht um ihre Zwecke bringen lassen mochte, d. h. daß sie bei ihrem Egoismus auftrage, wie weit sie der revolutionären Idee Raum geben dürfe. Aber denen könnte man's verzeihen (wenn überhaupt ein Verzeihen hier angebracht wäre), die durch die Interessen der Bürgerklasse sich um ihre eigenen bringen ließen. Indes werden sie sich nicht über kurz oder lang gleichfalls auf ihren Vortheil verstehen lernen? August Becker sagt *): „Die Proletanten (Proletariat) zu gewinnen, genügt eine Negation der hergebrachten Rechtsbegriffe keineswegs. Die Leute kümmern sich leider wenig um den theoretischen Sieg der Idee. Man muß ihnen ad oculos demonstrieren, wie dieser Sieg praktisch für's Leben benutzt werden könne.“ Und S. 32: „Ihr müßt die Leute bei ihren wirklichen Interessen anpacken, wenn Ihr auf sie wirken wollt.“ Gleich darauf zeigt er, wie unter unsern Bauern schon eine recht artige Sittenlosigkeit um sich greift, weil sie ihr wirkliches Interesse lieber verfolgen, als die Gebote der Sittlichkeit.

Weil die revolutionären Pfaffen oder Schulmeister dem Menschen dienen, darum schnitten sie den Menschen die Hälse ab. Die revolutionären Laien oder Profanen trugen nicht etwa eine größere Echeu vor dem Halsabschneiden, waren aber weniger um die Menschenrechte, d. h. die Rechte des Menschen besorgt, als um die ihrigen.

Wie kommt es indessen, daß der Egoismus derer, welche das persönliche Interesse behaupten und bei ihm alle Zeit anfragen, dennoch immer wieder einem pfäffischen oder schulmei-

*) Volkspheosophie unserer Tage, S. 32.

heitlichen, t. h. einem idealen Interesse unterliegt? Ihre Personen kommt ihnen selbst zu klein, zu unbedeutend vor, und ist es in der That auch, um Alles in Anspruch zu nehmen und sich vollständig durchsetzen zu können. Ein sicheres Zeichen dafür liegt darin, daß sie sich selbst in zwei Personen, eine ewige und eine zeitliche, zertheilen, und jedesmal nur entweder für die eine oder für die andere sorgen, am Sonntage für die ewige, am Werkstage für die zeitliche, im Gebete für jene, in der Arbeit für diese. Sie haben den Pfaffen in sich, darum werden sie ihn nicht los, und hören sich sonntäglich in ihrem Innern abgelaugt.

Wie haben die Menschen gerungen und gerechnet, um diese dualistischen Wesen zu ermitteln. Idee folgte auf Idee, Princip auf Princip, System auf System, und keines wußte den Widerspruch des „weltlichen“ Menschen, des sogenannten „Geistes“ auf die Dauer niederzuhalten. Borelli ließ nicht, daß alle jene Ideen zu ohnmächtig waren, Meinen ganzen Willen in sich aufzunehmen und ihm genugsathun? Sie waren und blieben Mir feindlich, wenn auch die Feindschaft längere Zeit verhiilt lag. Wird es mit der Eigenheit ebenso sein? Ist auch sie nur ein Vermittlungsversuch? Zu welchem Principe Ich Mich wendete, wie etwa zu dem der Vernunft, Ich mußte mich immer wieder von ihm abwenden. Oder kann Ich immer vernünftig sein, in Allem Mein Leben nach der Vernunft einrichten? Nach der Vernünftigkeit streben kann Ich wohl, Ich kann sie lieben, wie eben Gott und ichte andere Idee auch: Ich kann Philosoph sein, ein Liebhaber der Weisheit, wie Ich Gott lieb habe. Aber was Ich liebe, wonach Ich strebe, das ist nur in Meiner Idee, Meiner Vorstellung, Meinen Gedanken: es ist in Meinem Herzen, Meinem

Reise, es ist in Mir wie das Herz, aber es ist nicht Ich, Ich bin es nicht.

Zur Wirksamkeit päpstlicher Weisheit gehört besonders das, was man häufig „moralischen Einfluß“ nennen hört.

Der moralische Einfluß nimmt da seinen Anfang, wo die Demüthigung beginnt, ja er ist nichts anderes, als diese Demüthigung selbst, die Bredung und Biegung des Muthes zur Demuth herab. Wenn Ich Jemand zurufe, bei Erwirkung eines Aethens aus dessen Nähe zu gehen, so übe Ich keinen moralischen Einfluß durch diese Zumuthung; wenn Ich dem Kinde sage, Du wirst hungern, willst Du nicht essen, was aufgetischt wird, so ist dies kein moralischer Einfluß. Sage Ich ihm aber: Du wirst beten, die Aethern ehren, das Kreuzest respectiren, die Wahrheit retten u. s. w., denn dies gehört zum Menschen und ist der Beruf des Menschen, oder gar, dies ist Gottes Wille, so ist der moralische Einfluß fertig: ein Mensch soll sich da beugen vor dem Beruf des Menschen, soll seltsam sein, demüthig werden, soll seinen Willen aufgeben gegen einen fremden, der als Regel und Gesetz aufgestellt wird; er soll sich erniedrigen vor einem Höheren: Selbsterniedrigung. „Wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.“ Ja, ja, die Kinder müssen bei Zeiten zur Frömmigkeit, Gottseligkeit und Ehrbarkeit angehalten werden; ein Mensch von guter Erziehung ist Einer, dem „gute Grundsätze“ beigebracht und eingepägt, eingetrichtert, eingebläut und eingepredigt werden sind.

Jucht man hierüber die Aethern, gleich ringen die Guten verzweiflungsvoll die Hände und rufen: „Aber um's Himmels willen, wenn man den Kindern keine guten Lehren geben soll, so laufen sie ja gerades Weges der Sünde in den Rücken,

und werthen nichtsnußige Kanten!“ Gemach, Ihr Unheilsvorherheer. Nichtsnußige in eurem Sinne werden sie allerdings werden; aber Euer Sinn ist eben ein sehr nichtsnußiger Sinn. Die frechen Daben werden sich von Euch nichts mehr einschwären und vergreinen lassen und kein Mißgefühl für all die Thorheiten haben, für welche Ihr seit Menschengedenken schwärmt und faselt: sie werden das Erbrecht aufheben, d. h. sie werden Eure Dummheiten nicht erben wollen, wie Ihr sie von den Vätern geerbt habt; sie vertilgen die Erbsünde. Wenn Ihr ihnen befehlt: Beuge Dich vor dem Höchsten — so werden sie antworten: Wenn er Uns beugen will, so komme er selbst und thue es; Wir wenigstens wollen Uns nicht von fremden Stücken beugen. Und wenn Ihr ihnen mit seinem Zorne und seinen Strafen droht, so werden sie's nehmen, wie ein Drohen mit dem Baubau. Glückt es Euch nicht mehr, ihnen Wespenfurcht einzujagen, so ist die Herrschaft der Wespenfurcht zu Ende, und die Ammenmärchen finden keinen — Glauben.

Und sind es nicht gerade wieder die Liberalen, die auf eine gute Erziehung und Verbesserung des Erziehungswesens dringen? Denn wie könnte auch ihr Liberalismus, ihre „Freiheit in den Grenzen des Geistes“ ohne Zucht zu Stande kommen? Erziehen sie auch nicht gerade zur Gottesfurcht, so ferkern sie doch um so strenger Menschenfurcht, d. h. Furcht vor dem Menschen, und wecken durch Zucht die „Begeistertung für den wahrhaft menschlichen Beruf“.

Eine lange Zeit verfloss, in welcher man sich mit dem Wahne begnügte, die Wahrheit zu haben, ohne daß man daran ernstlich dachte, ob man selbst vielleicht wahr sein müsse,

um die Wahrheit zu besitzen. Diese Zeit war das Mittelalter. Mit dem gemeinen, d. h. dem dinglichen Bewußtsein, demjenigen Bewußtsein, welches nur für Dinge oder Sinnliches und Sinnfälliges Empfänglichkeit hat, gedachte man das Untingliche, Unsinnliche zu fassen. Wie man freilich auch sein Auge anstrengt, um das Entfernte zu sehen, oder seine Hand mühsam übt, bis sie Fingerfertigkeit genug erlangt hat, um die Tasten kunstgerecht zu greifen: so lastete man sich selbst auf die mannigfachste Weise, damit man fähig würde, das Ueber-sinnliche ganz in sich aufzunehmen. Allein, was man lastete, war doch nur der sinnliche Mensch, das gemeine Bewußtsein, das sogenannte entliche oder gegenständliche Denken. Da dieses Denken jedoch, dieser Verstand, welchen Luther unter den Namen der Vernunft „*ansicht*“, der Auffassung des Göttlichen unfähig ist, so trug seine Lastenung gerade so viel dazu bei, die Wahrheit zu begreifen, als wenn man die Hüfte Jahr aus und Jahr ein im Tanzen übte und hoffte, sie würden auf diesem Wege endlich Blöten blasen lernen. — Erst Luther, mit welchem das sogenannte Mittelalter endet, begriff, daß der Mensch selber ein anderer werden müsse, wenn er die Wahrheit auffassen wolle, nämlich eben so wahr, als die Wahrheit selbst. Nur wer die Wahrheit schon im Glauben hat, nur wer an sie glaubt, kann ihrer theilhaftig werden, d. h. nur der Gläubige findet sie zugänglich und ergründet die Tiefen derselben. Nur dasjenige Organ des Menschen, welches überhaupt aus den Lungen zu blasen vermag, kann auch das Blötenblasen erreichen, und nur derjenige Mensch kann der Wahrheit theilhaftig werden, der für sie das rechte Organ hat. Wer nur Sinnliches, Gegenständliches, Dingliches zu denken im Stande ist, der stellt sich auch in der Wahrheit nur Ding-

liches vor. Die Wahrheit ist aber Geist, durchaus Unmündliches, daher nur für das „höhere Bewußtsein“, nicht für das „irdisch gesinnte“.

Demnach geht mit Luther die Erkenntniß auf, daß die Wahrheit, weil sie Gedanke ist, nur für den denkenden Menschen sei. Und dies heißt, daß der Mensch fortan einen schlechthin andern Standpunkt einnehmen müsse, nämlich den himmlischen, gläubigen, wissenschaftlichen, oder den Standpunkt des Denkens gegenüber seinem Gegenstande dem — Gedanken, den Standpunkt des Geistes gegenüber dem Geiste. Also: Nur der Gleiche erkennt den Gleichen! „Du gleichst dem Geist, den Du begreifst.“

Weil der Protestantismus die mittelalterliche Hierarchie knickte, konnte die Meinung Wurzel fassen, es sei die Hierarchie überhaupt durch ihn gebrochen worden, und gänzlich übersehen werden, daß er gerade eine „Reformation“ war, also eine Aufrechterhaltung der veralteten Hierarchie. Neue mittelalterliche war nur eine schwächliche Hierarchie gewesen, da sie alle mögliche Barbarei des Profanen unbezungen neben sich hergehen lassen mußte, und erst die Reformation stärkte die Kraft der Hierarchie. Wenn Bruno Bauer meint *): „Wie die Reformation hauptsächlich die abstracte Vertheilung des religiösen Princips von Kunst, Staat und Wissenschaft, also die Befreiung desselben von jenen Mächten war, mit denen es sich im Alterthum der Kirche und in der Hierarchie des Mittelalters verbunden hatte, so sind auch die theologischen und kirchlichen Richtungen, welche aus der Reformation hervorgingen, nur die consequente Durchführung dieser Abstraction des religiösen Princips von den

*) *Anfänge II, 132.*

andern Mächten der Menschheit.“ so sehe Ich gerade in dem Gegentheil das Richtige und meine, die Geisterherrschaft oder Geistesfreiheit — was auf Eins hinauskommt — sei nie zuvor so umfassend und allmächtig gewesen, weil die jetzige, statt das religiöse Princip von Kunst, Staat und Wissenschaft loszureißen, vielmehr diese ganz aus der Weltlichkeit in das „Reich des Geistes“ erhebt und religiös macht.

Man stelle passend Luther und Cartesius zusammen in dem „Wer glaubt, ist ein Gott“ und „Ich denke, also bin Ich“ (*cogito, ergo sum*). Der Himmel des Menschen ist das Denken, der — Geist. Alles kann ihm entzogen werden, das Denken nicht, nicht der Glaube. Bestimmter Glaube, wie Glaube an Jesus, Astarte, Jehova, Allah u. s. w. kann zerstört werden, der Glaube selbst hingegen ist unzerstörbar. Im Denken ist Freiheit. Was Ich brauche und wonach Ich Hunger habe, das wirt Mir durch seine Gnade mehr gewährt, durch die Jungfrau Maria, durch Hürsprache der Heiligen, oder durch die lösende und bindende Kirche, sondern Ich verschaffe Mir's selber. Kurz Mein Sein (das *sum*) ist ein Leben im Himmel des Denkens, des Geistes, ein *cogitare*. Ich selber aber bin nichts anderes als Geist, als denkender (nach Cartesius), als Gläubiger (nach Luther). Mein Leib, das bin Ich nicht; Mein Fleisch mag leiden von Gelüsten oder Qualen. Ich bin nicht Mein Fleisch, sondern Ich bin Geist, nur Geist.

Dieser Gedanke durchzieht die Reformationsgeschichte bis heute.

Erst die neuere Philosophie seit Cartesius hat Ernst damit gemacht, das Christenthum zu vollendeter Wirkksamkeit zu bringen, indem sie das „wissenschaftliche Bewußtsein“ zum

allein wahren und geltenden erhob. Daher beginnt sie mit dem absoluten Zweifel, dem dubitare, mit der „Zerknirschung“ des gemeinen Bewußtseins, mit der Abwendung von Allem, was nicht durch den „Geist“, das „Denken“ legitimirt wird. Nichts gilt ihr die Natur, nichts die Meinung der Menschen, ihre „Menschenfagungen“, und sie ruht nicht, bis sie in Alles Vernunft gebracht hat und sagen kann „das Wirkliche ist das Vernünftige und nur das Vernünftige ist das Wirkliche“. So hat sie endlich den Geist, die Vernunft zum Siege geführt, und Alles ist Geist, weil Alles vernünftig ist, die ganze Natur so gut als selbst die verkehrtesten Meinungen der Menschen Vernunft enthalten: denn „es muß ja Alles zum Besten dienen“, d. h. zum Siege der Vernunft führen.

Das dubitare des Cartesius enthält den entschiedenen Ausdruck, daß nur das cogitare, das Denken, der Geist — sei. Ein vollkommener Bruch mit dem „gemeinen“ Bewußtsein, welches den unvernünftigen Dingen Wirklichkeit zuschreibt! Nur das Vernünftige ist, nur der Geist ist! Dies ist das Princip der neueren Philosophie, das ~~ist~~ christliche. Scharf schied schon Cartesius den Körper vom Geiste, und „der Geist ist's, der sich den Körper baut“ sagt Goethe.

Aber diese Philosophie selbst, die christliche, wird doch das Vernünftige nicht los, und eifert darum gegen das „bloß Subjective“, gegen die „Einsälle, Zufälligkeiten, Willkür“ u. s. w. Sie will ja, daß das Göttliche in Allem sichtbar werden soll, und alles Bewußtsein ein Wissen des Göttlichen werde und der Mensch Gott überall schaue; aber Gott ist eben nie ohne den Teufel.

Ein Philosoph ist eben darum Derjenige nicht zu nennen, welcher zwar offene Augen für die Dinge der Welt, einen

klaren und unverbluteten Bild, ein richtiges Urtheil über die Welt hat, aber in der Welt eben nur die Welt, in den Gegenständen nur die Gegenstände, kurz Alles profaisch, wie es ist, sieht, sondern ein Philosoph ist allein Derjenige, welcher in der Welt den Himmel, in dem Irdischen das Ueberirdische, in dem Weltlichen das — Göttliche sieht und nachweist oder beweist. Jener mag noch so verständig sein, es bleibt doch dabei: Was sein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einsicht ein sinnlich Gemüth. Dies sinnliche Gemüth macht erst den Philosophen, dieses Auge für das Göttliche. Jener hat nur ein „gemeines“ Verußfsein, wer aber das Göttliche weiß und zu sagen weiß, der hat ein „wissenschaftliches“. Aus diesem Grunde verwies man den Bacon aus dem Reiche der Philosophen. Und weiter scheint allerdings Dasjenige, was man englische Philosophie nennt, es nicht gebracht zu haben, als zu den Entdeckungen sogenannter „offener Köpfe“, wie Bacon und Hume waren. Die Einsicht des sinnlichen Gemüthes wußten die Engländer nicht zu philosophischer Bedeutung zu erheben, wußten nicht aus sinnlichen Gemüthern — Philosophen zu machen. Dies heißt so viel als: ihre Philosophie vermochte nicht, theologisch oder Theologie zu werden, und doch kann sie nur als Theologie sich wirklich ausleben, sich vollenden. In der Theologie ist die Wahlstatt ihres Todeskampfes. Bacon bekümmerte sich nicht um die theologischen Fragen und Cardinalpunkte.

Am Leben hat das Erkennen seinen Gegenstand. Das deutsche Denken sucht mehr als das der Uebrigen zu den Anfängen und Endpunkten des Lebens zu gelangen, und sieht im Erkennen selbst erst das Leben. Cartesius's *cogito, ergo sum* hat den Sinn: Man lebt nur, wenn man denkt. Den-

leutes Leben heißt: „geistiges Leben“! Es lebt nur der Geist, sein Leben ist das wahre Leben. Ebenso sind dann in der Natur nur die „ewigen Gesetze“, der Geist oder die Vernunft der Natur das wahre Leben derselben. Nur der Gedanke, im Menschen, wie in der Natur, lebt; alles Andere ist todt! Zu tiefer Abstraction, zum Leben der Allgemeinheiten oder des Leblosen muß es mit der Geschichte des Geistes kommen. Gott, welcher Geist ist, lebt allein. Es lebt nichts als das Geistes.

Wie kann man von der neueren Philosophie oder Zeit behaupten wollen, sie habe es zur Arbeit gebracht, da sie uns von der Gewalt der Gegenständlichkeit nicht befreite? Oder bin Ich etwa frei vom Despoten, wenn Ich mich zwar vor dem persönlichen Nachhader nicht fürchte, aber vor jeder Verletzung der Pietät, welche Ich ihm zu schulden wähne? Nicht anders verhält es sich mit der neueren Zeit. Sie verwandelte nur die existirenden Objecte, den wirklichen Gewalthaber u. s. w. in vorgestellte, d. h. in Begriffe, vor denen der alte Respekt sich nicht nur nicht verlor, sondern an Intensität zunahm. Schlug man auch Gott und dem Teufel in ihrer vermaligen, crassen Wirklichkeit ein Schuippschen, so widmete man nur um so größere Aufmerksamkeit ihren Begriffen. „Den Bösen sind sie los, das Böse ist geblieben.“ Den bestehenden Staat zu revolutioniren, die bestehenden Gesetze umzuwerfen, trug man wenig Bedenken, da man einmal entschlossen war, sich von dem Vorhandenen und Handgreiflichen nicht länger impuncten zu lassen; allein gegen den Begriff des Staates zu sündigen, dem Begriffe des Gesetzes sich nicht zu unterwerfen, wer hätte das gewagt? So blieb man „Staatsbürger“ und ein „gesetzlicher“, loyaler Mensch; ja man dünkte

sich nur um so gesetzmäßiger zu sein, je rationalistischer man das vorige mangelhafte Gesetz abschaffte, um dem „Geiste des Gesetzes“ zu huldigen. In alle dem hatten nur die Objecte eine Umgestaltung erlitten, waren aber in ihrer Uebermacht und Obertheit verblieben; kurz, man sieckte noch in Gehorsam und Besessenheit, lebte in der Reflexion, und hatte einen Gegenstand, auf welchen man reflectirte, den man respectirte, und vor dem man Ehrfurcht und Furcht empfand. Man hatte nichts anderes gethan, als daß man die Dinge in Vorstellungen von den Dingen, in Gedanken und Begriffe verwan- delte, und die Abhängigkeit um so inniger und unauslösllicher wurde. So hält es z. B. nicht schwer, von den Geboten der Aeltern sich zu emancipiren, oder den Ermahnungen des Onkels und der Tante, den Ritten des Bruders und der Schwester sich zu entziehen; allein der aufgekünstigte Gehorsam fährt einem leicht ins Gewissen, und je weniger man auch den einzelnen Zumuthungen nachgibt, weil man sie rationalistisch aus eigener Vernunft für unvernünftig erkennt, desto gewissenhafter hält man die Pietät, die Familienliebe fest, und vergiebt sich um so schwerer eine Verjündigung gegen die Vorstellung, welche man von der Familienliebe und der Pietätspflicht gesagt hat. Von der Abhängigkeit gegen die existirende Familie erlöst, fällt man in die hinterere Abhängigkeit von dem Familienbegriff: man wird vom Familiengeiste beherrscht. Die aus Haus und Hirt u. s. w. bestehende Familie, deren Herrschaft machtlos geworden, ist nur verinnerlicht, indem sie als „Familie“ überhaupt übrig bleibt, auf welche man eben nur anwendet den alten Spruch: Man muß Gott mehr gehorchen als dem Menschen, dessen Bedeutung hier diese ist: Ich kann zwar Guten unsinnigen Anforderungen Nicht nicht fügen, aber als

meine „Familie“ bleibt Ihr doch der Gegenstand meiner Liebe und Sorge; denn „die Familie“ ist ein heiliger Begriff, den der Einzelne nie beleidigen darf. — Und diese zu einem Gedanken, einer Vorstellung, verinnerlichte und entinnerlichte Familie gilt nun als das „Heilige“, dessen Despotie noch zehnmal ärger ist, weil sie in meinem Gewissen rumort. Diese Despotie wird nur gebrochen, wenn auch die vorgestellte Familie Mir zu einem Nichts wird. Die christlichen Sätze: „Weib, was habe Ich mit Dir zu schaffen?“ *) „Ich bin kommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater und die Tochter wider ihre Mutter“ **) und andere werden von der Verweisung auf die himmlische oder eigentliche Familie begleitet, und bedeuten nicht mehr, als die Forderung des Staates, bei einer Collision zwischen ihm und der Familie, seinen Geboten zu gehorchen.

Ähnlich, wie mit der Familie, verhält sich's mit der Sittlichkeit. Von der Sitte sagt sich Mancher los, von der Vorstellung „Sittlichkeit“ sehr schwer. Die Sittlichkeit ist die „Idee“ der Sitte, ihre geistige Macht, ihre Macht über die Gewissen; dagegen die Sitte zu materiell ist, um des Geists zu beherrschen, und einen „geistigen“ Menschen, einen sogenannten Unabhängigen, einen „Freigeist“ nicht fesselt.

Der Protestant mag es anstellen, wie er will, heilig bleibt ihm doch die „heilige Schrift“, das „Wort Gottes“. Wenn dies nicht mehr „heilig“ ist, der hat aufgehört ein — Protestant zu sein. Hiermit bleibt ihm aber auch heilig, was in ihr „verkörpert“ ist, die von Gott eingeordnete Obrigkeit u. s. w.

*) Gen. 2. 4.

**) Matth. 10. 35.

Diese Dinge bleiben ihm unauflöslich, unnahbar, „über allem Zweifel erhaben“, und da der Zweifel, der in der Praxis ein Mitteln wird, des Menschen Eigensies ist, so bleiben diese Dinge über ihm selbst „erhaben“. Wer nicht davon loskommen kann, der wird — glauben; denn daran glauben heißt daran gebunden sein. Dadurch, daß im Protestantismus der Glaube ein innerlicherer wurde, ist auch die Knechtschaft eine innerlichere geworden: man hat jene Heiligkeiten in sich aufgenommen, sie mit seinem ganzen Dichten und Trachten verflochten, sie zur „Gewissenssache“ gemacht, sich eine „heilige Pflicht“ aus ihnen bereitet. Darum ist dem Protestanten heilig das, wovon sein Gewissen nicht loskommen kann, und die Gewissenhaftigkeit bezeichnet am deutlichsten seinen Charakter.

Der Protestantismus hat den Menschen recht eigentlich zu einem „Geheimen-Polizei-Staat“ gemacht. Der Spion und Laurer „Gewissen“ überwacht jede Regung des Geistes, und alles Ihun und Denken ist ihm eine „Gewissenssache“, d. h. Polizeisache. In dieser Zerrissenheit des Menschen in „Naturtrieb“ und „Gewissen“ (innerer Pöbel und innere Polizei) besteht der Protestant. Die Vernunft der Bibel (an Stelle der katholischen „Vernunft der Kirche“) gilt als heilig, und tiefes Gefühl und Bewußtsein, daß das Bibelwort heilig sei, heißt — Gewissen. Damit ist denn die Heiligkeit einem „ins Gewissen geschoben“. Befreit man sich nicht vom Gewissen, dem Bewußtsein des Heiligen, so kann man zwar ungewissenhaft, niemals aber gewissenlos handeln.

Der Katholik findet sich befriedigt, wenn er den Befehl vollzieht; der Protestant handelt nach „bestem Wissen und Gewissen“. Der Katholik ist ja nur Laie, der Protestant ist

ten Geistlicher. Das eben ist der Fortschritt über das Mittelalter und zugleich der Ruch der Reformationsperiode, daß das Geistliche vollständig wurde.

Was war die jesuitische Moral anders, als eine Fortsetzung des Ablassframes, nur daß der seiner Sünden Entlastete nunmehr auch eine Einsicht in den Sündenerlaß gewann und sich überzeuete, wie wirklich seine Sünde von ihm genommen werde, da es ja in diesem oder jenem bestimmten Falle (Casuisten) gar keine Sünde sei, was er begehe. Der Ablassframe hatte alle Sünden und Vergehen zulässig gemacht und jede Gewissensregung zum Schweigen gebracht. Die ganze Sinnlichkeit durfte walten, wenn sie nur der Kirche abgelaufen wurde. Diese Begünstigung der Sinnlichkeit wurde von den Jesuiten fortgesetzt, während die sittenstrengen, finstern, fanatischen, bußfertigen, zernirschten, betenden Protestanten allerdings als die wahren Vollender des Christenthums, den geistigen und geistlichen Menschen allein gelten ließen. Der Katholicismus, besonders die Jesuiten leisteten auf diese Weise dem Egoismus Vorschub, fanden innerhalb des Protestantismus selbst einen unscheinbaren und unbewußten Anhang und retteten Uns vor dem Verkommen und Untergang der Sinnlichkeit. Gleichwohl breitet der protestantische Geist seine Herrschaft immer weiter aus, und da das Jesuitische neben ihm, dem „Göttlichen“, nur das von allem Göttlichen untrennbare „Teufliche“ darstellt, so kann es nirgends sich allein behaupten, sondern muß zusehen, wie z. B. in Frankreich endlich das Philisterrhum des Protestantismus siegt und der Geist oben auf ist.

Dem Protestantismus pflegt das Compliment gemacht zu werden, daß er das Weltliche wieder zu Ehren gebracht habe,

3. D. die Ehe, den Staat u. s. w. Ihm aber ist gerade das Weltliche als Weltliches, das Profane, noch viel gleichgültiger als dem Katholicismus, der die profane Welt bestehen, ja sich ihre Genüsse schmecken läßt, während der vernünftige, consequente Protestant das Weltliche ganz und gar zu vernichten sich anseht, und zwar einfach dadurch, daß er es heiligt. So ist die Ehe um ihre Natürlichkeit gebracht worden, indem sie heilig wurde, nicht im Sinne des katholischen Sacraments, wo sie nur von der Kirche ihre Weihe empfängt, also im Grunde unheilig ist, sondern in dem Sinne, daß sie fortan etwas durch sich Heiliges ist, ein heiliges Verhältniß. Ebenso der Staat u. s. w. Früher gab der Papst ihm und seinen Fürsten die Weihe und seinen Segen; jetzt ist der Staat von Haus aus heilig, die Majestät ist es, ohne des Priestersegens zu bedürfen. Ueberhaupt wurde die Ordnung der Natur oder das Naturrecht als „Gottesordnung“ geheiligt. Daher heißt es 3. D. in der Augsburgerischen Confession Art. II: „So bleiben wir nun billig bei dem Spruch, wie die Jurisconsulti weislich und recht gesagt haben: daß Mann und Weib bei einander sein, ist natürlich Recht. Ist's nun natürlich Recht, so ist es Gottes Ordnung, also in der Natur gepflanzt und also auch göttlich Recht.“ Und ist es etwa mehr als aufgeklärter Protestantismus, wenn Feuerbach die sündlichen Verhältnisse zwar nicht als Gottes Ordnung, dafür aber um des ihnen inwohnenden Geistes willen heilig spricht? „Aber die Ehe — natürlich als freier Punct der Liebe — ist durch sich selbst, durch die Natur der Verbündung, die hier geschlossen wird, heilig. Nur die Ehe ist eine religiöse, die eine wahre ist, die dem Wesen der Ehe, der Liebe entspricht. Und so ist es mit allen sündlichen Verhältnissen.

Sie sind nur da moralische, sie werden nur da mit irdischem Sinne gefaßt, wo sie durch sich selbst als religiöse gelten. Wahrsache Freundschaft ist nur da, wo die Grenzen der Freundschaft mit religiöser Gewissenhaftigkeit bewahrt werden, mit derselben Gewissenhaftigkeit, mit welcher der Gläubige die Dignität seines Gottes wahrt. Heilig ist und sei Dir die Freundschaft, heilig das Eigenthum, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes Menschen, aber heilig an und für sich selbst.“ *)

Das ist ein sehr wesentliches Moment. Im Katholicismus kann das Weltliche zwar geweiht werden oder geheiligt, ist aber nicht ohne diesen priesterlichen Segen heilig; dagegen im Protestantismus sind weltliche Verhältnisse durch sich selbst heilig, heilig durch ihre bloße Existenz. Mit der Weihe, durch welche Heiligkeit verliehen wird, hängt genau die jehutische Maxime zusammen: „Der Zweck heiligt die Mittel.“ Kein Mittel ist für sich heilig oder unhellig, sondern seine Beziehung zur Kirche, sein Nutzen für die Kirche, heiligt das Mittel. Königsmord wurde als ein solches angegeben; ward er zum Frommen der Kirche vollführt, so konnte er ihrer, wenn auch nicht offen ausgesprochenen Heiligung gewiß sein. Dem Protestanten gilt die Majestät für heilig, dem Katholiken könnte nur die durch den Oberpriester geweihte dafür gelten, und gilt ihm auch nur deshalb dafür, weil der Papst diese Heiligkeit ihr, wenn auch ohne besondern Akt, ein für allemal ertheilt. Zöge er seine Weihe zurück, so bliebe der König dem Katholiken nur ein „Weltmensch oder Laie“, ein „Ungeweihter“.

*) Ideen des Christenthums. S. 403.

Sucht der Protestant im Sinnlichen selbst eine Heiligkeit zu entdecken, um dann nur an Heiligem zu hängen, so strebt der Katholik vielmehr, das Sinnliche von sich weg in ein besonnteres Gebiet zu verweisen, wo es wie die übrige Natur seinen Werth für sich behält. Die katholische Kirche schied aus ihrem geweihten Stande die weltliche Ehe aus und entzog die Ahrigen der weltlichen Familie; die protestantische erklärte die Ehe und das Familienband für heilig und darum nicht unpässend für ihre Geistlichen.

Ein Jesuit darf als guter Katholik alles heiligen. Er braucht sich z. B. nur zu sagen: Ich als Priester bin der Kirche nothwendig, diene ihr aber eifriger, wenn Ich meine Begierden gehörig stille; folglich will Ich dieß Mädchen verführen, meinen Feind dort vergiften lassen u. s. w.; Mein Zweck ist heilig, weil der eines Priesters, folglich heiligt er das Mittel. Es geschieht ja am letzten Ende doch zum Nutzen der Kirche. Warum sollte der katholische Priester sich scheuen, dem Kaiser Heinrich VII. die vergiftete Hostie zu reichen zum — Heil der Kirche?

Die ächt — kirchlichen Protestanten eiferten gegen jedes „unschuldige Vergnügen“, weil unschuldig nur das Heilige, das Geistige sein konnte. Werin sie nicht den heiligen Geist nachweisen konnten, das mußten die Protestanten verwerfen: Tanz, Theater, Prunk (z. B. in der Kirche) u. dergl.

Gegen diesen puritanischen Calvinismus ist wieder das Lutherthum mehr auf dem religiösen, d. h. geistigen Wege, ist radicaler. Jener nämlich schließt Augs eine Menge Dinge als sinnlich und weltlich aus und purificirt die Kirche; das Lutherthum hingegen sucht wo möglich in alle Dinge Geist zu bringen, den heiligen Geist in Allem als Wesen zu erken-

nen, und so alles Weltliche zu heiligen. („Einen Fuß in Ehren kann niemand wehren.“ Der Geist der Ehebarkeit heiligt ihn.) Daher gelang auch dem Lutheraner Hegel (er erklärt sich an irgend einer Stelle dafür: „er wolle Lutheraner bleiben“) die vollständige Durchführung des Begriffs durch Alles. In allem ist Vernunft, d. h. heiliger Geist, oder „das Wirkliche ist vernünftig“. Das Wirkliche ist nämlich in der That Alles, da in Jedem, z. B. jeder Lüge die Wahrheit aufgedeckt werden kann: es giebt keine absolute Lüge, kein absolut Böses u. dergl.

Große „Geisteswerke“ wurden fast nur von Protestanten geschaffen, da sie allein die wahren Jünger und Vollbringer des Geistes waren.

Wie wenig es vermag der Mensch zu bezwingen! Er muß die Sonne ihre Bahn ziehen, das Meer seine Wellen treiben, die Berge zum Himmel ragen lassen. So steht er machtlos vor dem Unbezwinglichen. Kann er sich des Eindrudes erwehren, daß er gegen diese riesenhafte Welt ohnmächtig sei? Sie ist ein festes Gesetz, dem er sich unterwerfen muß, sie bestimmt sein Schicksal. Wohin arbeitete nun die vorchristliche Menschheit? Dahin, das Einsürmen der Geschichte loszuwerden, sich durch sie nicht alteriren zu lassen. Die Stoiker erreichten dies in der Apathie, indem sie die Angriffe der Natur für gleichgültig erklärten, und sich nicht dadurch afficiren ließen. Horaz spricht das berühmte Nil admirari aus, wodurch er gleichfalls die Gleichgültigkeit des Andern, der Welt, bekundet: sie soll auf Uns nicht einwirken, Unser Staunen nicht erregen. Und jenes *impavidum serient ruinae*

trübt ebendieselbe Unererschütterlichkeit aus, wie Psalm 46, 3: „Wir fürchten uns nicht, wenn gleich die Welt unterginge.“ In alle dem ist für den christlichen Satz, daß die Welt eitel sei, für die christliche Weltverachtung der Raum geöffnet.

Der unererschütterliche Geist „des Weisen“, mit welchem die alte Welt ihrem Schlusse vorarbeitete, erfuhr nun eine innere Erschütterung, gegen welche ihn keine Alararie, kein stoischer Muth zu schützen vermochte. Der Geist, vor allem Einflüsse der Welt geschützt, gegen ihre Stöße unempfindlich und über ihre Angriffe erhaben, nichts verwundend, durch keinen Einsturz der Welt aus seiner Fassung zu bringen, — er schäumte unaufhaltsam wieder über, weil in seinem eigenen Innern Gase (Geister) sich entwickelten, und, nachdem der mechanische Stoß, der von außen kommt, unwirksam geworden, chemische Spannungen, die im Innern erregen, ihr wunderbares Spiel zu treiben begannen.

In der That schließt die alte Geschichte damit, daß Ich an der Welt mein Eigenthum errungen habe. „Alle Dinge sind Mir übergeben von Meinem Vater.“ (Matth. 11, 27.) Sie hat aufgehört, gegen Mich übermächtig, unnahbar, heilig, göttlich u. s. w. zu sein, sie ist „entgöttert“, und Ich behandle sie nun so sehr nach Meinem Wohlgefallen, daß, läge Mir daran, Ich alle Wunderkraft, d. h. Macht des Geistes, an ihr ausüben, Perge versetzen, Maulbeerbäumen befehlen, daß sie sich selbst ausreißen und ins Meer versetzen (Luc. 17, 6), und alles Mögliche, d. h. Denkbare könnte: „Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubet.“*) Ich bin der Herr der Welt, Mein ist die „Herrlichkeit“. Die Welt

*) Marc. 9, 23.

ist profanisch geworden, denn das Göttliche ist aus ihr verschwunden: sie ist kein Eigenthum, mit dem ich schalte und walte, wie Mir's (nämlich dem Geiste) beliebt.

Als Ich Mich dazu erheben hatte, der Sieger der Welt zu sein, da hatte der Egoismus seinen ersten vollständigen Sieg errungen, hatte die Welt überwunden, war weltlos geworden, und legte den Erwerb eines langen Weltalters unter Schloß und Riegel.

Das erste Eigenthum, die erste „Herrlichkeit“ ist erworben!

Doch der Herr der Welt ist noch nicht Herr seiner Gedanken, seiner Gefühle, seines Willens: er ist nicht Herr und Sieger des Geistes, denn der Geist ist noch heilig, der „heilige Geist“, und der „weltlose“ Christ vermag nicht „gottlos“ zu werden. War der antike Kampf ein Kampf gegen die Welt, so ist der mittelalterliche (christliche) ein Kampf gegen sich, den Geist, jenes gegen die Außenwelt, dieses gegen die innerliche Welt. Der Mittelalterliche ist der „in sich Gekehrte“, der Sinnende, Sinnige.

Alle Weisheit der Alten ist Weltweisheit, alle Weisheit der Neuen ist Gottesgelahrtheit.

Mit der Welt wurden die Heiden (auch Juden hierunter) fertig; aber nun kam es darauf an, auch mit sich, dem Geiste, fertig, d. h. geistlos oder gottlos zu werden.

Kast zweitausend Jahre arbeiten Wir daran, den heiligen Geist Uns zu unterwerfen, und manches Stück Heiligkeit haben Wir allgemach losgerissen und unter die Füße getreten; aber der riesige Gegner erhebt sich immer von Neuem unter veränderter Gestalt und Namen. Der Geist ist noch nicht entgönnt, entheiligt, entweiht. Zwar flattert er längst nicht mehr als eine Taube über unsern Häuptern, zwar beglückt er nicht

allein mehr seine Heiligen, sondern läßt sich auch von den Laien fangen u. s. w., aber als Geist der Menschheit, als Menscheng Geist, d. h. Geist des Menschen, bleibt er Wir, Dir, immer noch ein fremder Geist, noch fern davon, Unser unbeschränktes Eigenthum zu werden, mit welchem Wir schalten und walten nach Unserm Wohlgefallen. Indes Eines geschah gewiß und leitete sichtlich den Hergang der nachchristlichen Geschichte: dieß Eine war das Streben, den heiligen Geist menschlicher zu machen, und ihn den Menschen oder die Menschen ihm zu nähern. Dadurch kam es, daß er zuletzt als der „Geist der Menschheit“ gefaßt werden konnte und unter verschiedenen Ausdrücken, wie „Idee der Menschheit, Menschenthum, Humanität, allgemeine Menschenliebe“ u. s. w. ansprechender, vertrauter und zugänglicher erschien.

Sollte man nicht meinen, jetzt könnte Jeder den heiligen Geist besitzen, die Idee der Menschheit in sich aufnehmen, das Menschenthum in sich zur Gestalt und Cristenz bringen?

Nein, der Geist ist nicht seiner Heiligkeit entkleidet und seiner Unnahbarkeit beraubt, ist Uns nicht erreichbar, nicht Unser Eigenthum; denn der Geist der Menschheit ist nicht Mein Geist. Mein Ideal kann er sein, und als Gedanken nenne Ich ihn Mein: der Gedanke der Menschheit ist Mein Eigenthum, und ich beweise dieß zur Genüge dadurch, daß Ich ihn ganz nach Meinem Sinne aufstelle und heute so, morgen anders gestalte: Wir stellen ihn Uns auf die mannigfaltigste Weise vor. Aber er ist zugleich ein Treuecommiß, das Ich nicht veräußern noch leihen kann.

Unter mancherlei Wandlungen wurde aus dem heiligen Geiste mit der Zeit die „absolute Idee“, welche wieder in mannigfaltigen Brechungen zu den verschiedenen Ideen der

Menschenliebe, Vernünftigkeit, Bürgertugend u. s. w. aus einander schlug.

Kann Ich die Idee aber mein Eigenthum nennen, wenn sie Idee der Menschheit ist, und kann Ich den Geist für überwunden halten, wenn Ich ihm dienen, ihm „Nich opfern“ soll? Das endende Alterthum hatte an der Welt erst dann sein Eigenthum gewonnen, als es ihre Uebermacht und „Göttlichkeit“ gebrochen, ihre Ohnmacht und „Eitelkeit“ erkannt hatte.

Gespitzend verhält es sich mit dem Geiste. Wenn Ich ihn zu einem Spul und seine Gewalt über Mich zu einem Sparten herabgesetzt habe, dann ist er für entweiht, entheiligt, entgöttert anzusehen, und dann gebrauche Ich ihn, wie man die Natur unbedenklich nach Gefallen gebraucht.

Die „Natur der Sache“, der „Begriff des Verhältnisses“ soll Mich in Behandlung derselben oder Schließung desselben leiten. Als ob ein Begriff der Sache für sich existirte und nicht vielmehr der Begriff wäre, welchen man sich von der Sache macht! Als ob ein Verhältniß, welches Wir eingehen, nicht durch die Einzigkeit der Eingehenden selbst einzig wäre! Als ob es davon abhinge, wie Andere es rubriciren! Wie man aber das „Wesen des Menschen“ vom wirklichen Menschen trennte und diesen nach jenem beurtheilte, so trennt man auch seine Handlung von ihm und veranschlagt sie nach dem „menschlichen Werthe“. Begriffe sollen überall entscheiden, Begriffe das Leben regeln, Begriffe herrschen. Das ist die religiöse Welt, welcher Hegel einen systematischen Ausdruck gab, indem er Methode in den Unsinn brachte und die Begriffssatzungen zur runden, festgegründeten Dogmatik vollendete. Nach Begriffen wird Alles abgeleitet, und der wirkliche Mensch, d. h.

Ich werde nach diesen Begriffsgesetzen zu leben gezwungen. Kann es eine ärgere Gesetzesherrschaft geben, und hat nicht das Christenthum gleich im Beginne zugestanden, daß es die Gesetzesherrschaft des Judenthums nur schärfer anziehen wolle? („Nicht ein Buchstabe des Gesetzes soll verloren gehen!“)

Durch den Liberalismus wurden nur andere Begriffe auf's Tapet gebracht, nämlich statt der göttlichen menschliche, statt der kirchlichen staatliche, statt der „gläubigen“ „wissenschaftliche“ oder allgemeiner statt der „reihen Sätze“ und Sätzungen wirkliche Begriffe und ewige Gesetze.

Jetzt herrscht in der Welt nichts als der Geiſt. Eine unzählige Menge von Begriffen schwirren in den Köpfen umher, und was thun die Weiterstrebenden? Sie negiren diese Begriffe, um neue an deren Stelle zu bringen! Sie sagen: Ihr macht Euch einen falschen Begriff vom Rechte, vom Staate, vom Menschen, von der Freiheit, von der Wahrheit, von der Ehe u. s. w.; der Begriff des Rechts u. s. w. ist vielmehr derjenige, den Wir jetzt aufstellen. So schreitet die Begriffsverwirrung vorwärts.

Die Weltgeschichte ist mit Uns grausam umgegangen, und der Geiſt hat eine allmächtige Gewalt errungen. Du mußt Meine elenden Schuhe achten, die Deinen nackten Fuß schützen könnten, mein Salz, wodurch Deine Kartoffeln genießbar würden, und meine Prunkkarosse, deren Beiß Dir alle Noth auf einmal abnähme: Du darfst nicht darnach langen. Von alle dem und unzähligem Anderen soll der Mensch die Selbstständigkeit anerkennen, es soll ihm für unergreifbar und unnahbar gelten, soll ihm entzogen sein. Er muß es achten, respektiren; wehe ihm, wenn er begehrend seine Finger ausstreckt: Wir nennen das „lange Finger machen“!

Wie so bettelhaft wenig ist Uns verblieben, ja wie so gar nichts! Alles ist entrückt worden, an nichts dürfen Wir Uns wagen, wenn es Uns nicht gegeben wird: Wir leben nur noch von der Gnade des Gebers. Nicht eine Nadel darfst Du aufheben, es sei denn, Du habest Dir die Erlaubniß geholt, daß Du es dürfeſt. Und geholt von wem? Vom Respective! Nur wenn er ſie Dir überläßt als Eigenthum, nur wenn Du ſie als Eigenthum respectiren laußt, nur dann darfst Du ſie nehmen. Und wiederum ſollst Du ſeinen Gedanken laſſen, keine Silbe ſprechen, keine Handlung begehen, die ihre Gewähr allein in Dir hätten, ſtatt ſie von der Einlichkeit oder der Vernunft oder der Menſchlichkeit zu empfangen. Glüdliche Unbefangenheit des begehrliehen Menſchen, wie unbarmherzig hat man Dich an dem Altare der Befangenheit zu ſchlachten geſucht!

Um den Altar aber wölbt ſich eine Kirche, und ihre Mauern rücken immer weiter hinaus. Was ſie einſchließen, iſt — heilig. Du kannſt nicht mehr dazu gelangen, kannſt es nicht mehr berühren. Aufſichtend in verzehrendem Hunger ſchweißt Du um dieſe Mauern herum, das wenige Proſane aufzuſuchen, und immer ausgedehnter werden die Kreiſe Deines Laufes. Bald umſpannt jene Kirche die ganze Erde, und Du biſt zum äußerſten Rande hinausgetrieben; noch ein Schritt, und die Welt des Heiligen hat geſiegt: Du verſinkſt in den Abgrund. Darum ermanne Dich, dieweil es noch Zeit iſt, irre nicht länger umher im abgegrasſten Proſanen, wage den Sprung und ſtürze hinein durch die Pforten in das Heiligthum ſelber. Wenn Du das Heilige verzehrſt, haſt Du's zum Eigenen gemacht! Verdaue die Hoſtie und Du biſt ſie loſ!

3. Die Freien.

Wenn oben die Alten und die Neuen in zwei Abtheilungen vorggeführt wurden, so könnte es scheinen, als sollten hier in einer dritten Abtheilung die Freien für selbständig und abgesondert ausgegeben werden. Dem ist nicht so. Die Freien sind nur die Neueren und Neuesten unter den „Neuen“ und werden bloß deshalb in eine besondere Abtheilung gebracht, weil sie der Gegenwart angehören, und das Gegenwärtige vor Allem unsere Aufmerksamkeit hier in Anspruch nimmt. Ich gebe die „Freien“ nur als eine Uebersetzung der Liberalen, muß aber rüchlich des Freiheitsbegriffes wie überhaupt so manches Anderen, dessen vorgreifliche Heranziehung nicht vermeiden werden kann, auf Späteres verweisen.

§. 1. Der politische Liberalismus.

Nachdem man den Kelch des sogenannten absoluten Königthums so ziemlich bis auf den Bodensatz geleert hatte, ward man im achtzehnten Jahrhundert zu deutlich inne, daß sein Getränk nicht menschlich schmecke, um nicht auf einen andern Becher lüftern zu werden. „Menschen“, was Unsere Väter doch waren, verlangten sie endlich, auch so angesehen zu werden.

Wer in Uns etwas Anderes sieht, als Menschen, in dem wollen Wir gleichfalls nicht einen Menschen, sondern einen Unmenschen sehen, und ihm wie einem Unmenschen begegnen; wer dagegen Uns als Menschen anerkennt und gegen die Gefahr schützt, unmenschlich behandelt zu werden, den wollen Wir als Unsern wahren Beschützer und Schirmherrn ehren.

Halten Wir denn zusammen, und schützen Wir einer im andern den Menschen; dann finden Wir in Unserem Zusam-

menhalt den nöthigen Schutz, und in Uns, den Zusammenhaltenden, eine Gemeinschaft derer, die ihre Menschenwürde kennen und als „Menschen“ zusammenhalten. Unser Zusammenhalt ist der Staat, Wir Zusammenhaltenden sind die Nation.

In Unserem Zusammen als Nation oder Staat sind Wir nur Menschen. Wie Wir Uns sonst als Einzelne benehmen, und welchen selbstsüchtigen Trieben Wir da erliegen mögen, das gehört lediglich Unserem Privatleben an; Unser öffentliches oder Staatsleben ist ein rein menschliches. Was Unmenschliches oder „Egoistisches“ an Uns haftet, das ist zur „Privatsache“ erniedrigt, und Wir scheiden genau den Staat von der „bürgerlichen Gesellschaft“, in welcher der „Egoismus“ sein Wesen treibt.

Der wahre Mensch ist die Nation, der Einzelne aber stets ein Egoist. Darum streift Eure Einzelheit oder Vereinzelung ab, in welcher die egoistische Ungleichheit und der Unfriede hauset, und weiset Euch ganz dem wahren Menschen, der Nation oder dem Staate. Dann werdet Ihr als Menschen gelten und alles haben, was des Menschen ist; der Staat, der wahre Mensch, wird Euch zu dem Seinigen berechtigen und Euch die „Menschenrechte“ geben: der Mensch giebt Euch seine Rechte!

So lautet die Rede des Bürgerthums.

Das Bürgerthum ist nichts anderes als der Gedanke, daß der Staat alles in allem, der wahre Mensch sei, und daß des Einzelnen Menschenwerth darin bestehe, ein Staatsbürger zu sein. Ein guter Bürger zu sein, darin sucht er seine höchste Ehre, darüber hinaus kennt er nichts Höheres als höchstens das antiquaire — ein guter Christ.

Das Bürgerthum entwickelte sich im Kampfe gegen die privilegierten Stände, von denen es als „dritter Stand“ *cavalierement* behandelt und mit der „*canaille*“ zusammengeworfen wurde. Man hatte also im Staate bis jetzt „die ungleichen Personen angesehen“. Der Sohn eines Adligen war zu Chargen ausersehen, nach denen die ausgezeichnetsten Bürgerlichen vergebens ausschauten u. s. w. Dagegen empörte sich das bürgerliche Gefühl. Keine Auszeichnung mehr, keine Bevorzugung von Personen, kein Standesunterschied! Alle seien gleich! Kein Sonder-Interesse soll ferner verfolgt werden, sondern das allgemeine Interesse Aller. Der Staat soll eine Gemeinschaft von freien und gleichen Menschen sein, und Jeder sich dem „Wohle des Ganzen“ widmen, in den Staat aufgehen, den Staat zu seinem Zweck und Ideal machen. Staat! Staat! so lautete der allgemeine Ruf, und fortan suchte man die „rechte Staatsverfassung“, die beste Constitution, also den Staat in seiner besten Fassung. Der Gedanke des Staats zog in alle Herzen ein und weckte Begeisterung; ihm zu dienen, diesem weltlichen Götze, das ward der neue Gottesdienst und Gultus. Die eigentlich politische Epoche war angebrochen. Dem Staate oder der Nation dienen, das ward höchstes Ideal, Staatsinteresse — höchstes Interesse, Staatsdienst (wozu man keineswegs Beamter zu sein braucht) höchste Ehre.

So waren denn die Sonder-Interessen und Persönlichkeiten verschluckt und die Aufopferung für den Staat zum Schiboleth geworden. Sich muß man aufgeben und nur dem Staate leben. Man muß „uninteressirt“ handeln, muß nicht sich nützen wollen, sondern dem Staate. Dieser ist dadurch zur eigentlichen Person geworden, vor welcher die einzelne Persönlichkeit verschwindet: nicht Ich lebe, sondern Er

lebet in Mir. Darum war man gegen die frühere Selbstsucht gehalten, die Uneigennützigkeit und Unpersönlichkeit selber. Vor diesem Geste, — Staat —, verschwand jeder Egoismus, und vor ihm waren Alle gleich: sie waren ohne allen andern Unterschied — Menschen, nichts als Menschen.

An dem entzündlichen Stoffe des Eigenthums entbrannte die Revolution. Die Regierung brauchte Geld. Jetzt mußte sie den Satz, daß sie absolut, mithin Herrin alles Eigenthums, alleinige Eigenthümerin sei, bewähren; sie mußte ihr Geld, welches sich nur im Besitz, nicht im Eigenthum der Unterthanen befand, an sich nehmen. Statt dessen beruft sie Generalstände, um sich dieß Geld bewilligen zu lassen. Die Furcht vor der letzten Consequenz zerstörte die Illusion einer absoluten Regierung; wer sich etwas „bewilligen“ lassen muß, der kann nicht für absolut angesehen werden. Die Unterthanen erkannten, daß sie wirkliche Eigenthümer seien, und daß es ihr Geld sei, welches man forderte. Die bisherigen Unterthanen erlangten das Bewußtsein, daß sie Eigenthümer seien. Mit wenig Worten schildert dieß Bailly: „Wenn ihr nicht ohne meine Zustimmung über mein Eigenthum verfügen könnt, wie viel weniger könnt ihr es über meine Person, über Alles, was meine geistige und gesellschaftliche Stellung angeht! Alles das ist mein Eigenthum, wie das Eud Land, das ich beackere: und ich habe ein Recht, ein Interesse, die Gesetze selber zu machen.“ Bailly's Worte klingen freilich so, als wäre nun Jeder ein Eigenthümer. Indesß statt der Regierung, statt des Fürsten, ward jetzt Eigenthümerin und Herrin — die Nation. Von nun an heißt das Ideal — „Vollsfreiheit — ein freies Volk“ u. s. w.

Schon am 8. Juli 1790 zerstörte die Erklärung des

Bischöfe von Autun und Varenne's den Schein, als sei Jeder, der Einzelne, von Bedeutung in der Gesetzgebung: sie zeigte die völlige Machtlosigkeit der Committenten: die Majorität der Repräsentanten ist Herrin geworden. Als am 9. Juli der Plan über Eintheilung der Verfassungsarbeiten vorgetragen wird, bemerkt Mirabeau: „Die Regierung habe nur Gewalt, kein Recht; nur im Volke sei die Quelle alles Rechts zu finden.“ Am 10. Juli ruft ebenderselbe Mirabeau aus: „Ist nicht das Volk die Quelle aller Gewalt?“ Also die Quelle alles Rechts und die Quelle aller — Gewalt! Beiläufig gesagt, kommt hier der Inhalt des „Rechts“ zum Vorschein: es ist die — Gewalt. „Wer die Gewalt hat, der hat das Recht.“

Das Bürgerthum ist der Erbe der privilegierten Stände. In der That gingen nur die Rechte der Barone, die als „Usurpationen“ ihnen abgenommen wurden, auf das Bürgerthum über. Denn das Bürgerthum hieß nun die „Nation“. „In die Hände der Nation“ wurden alle Vorrechte zurückgegeben. Dadurch hörten sie auf, „Vorrechte“ zu sein: sie wurden „Rechte“. Die Nation fordert von nun an Zehnten, Frohndienste, sie hat das Herrengericht geerbt, die Jagdgerechtigkeit, die — Leibeigenen. Die Nacht vom 4. August war die Todesnacht der Privilegien oder „Vorrechte“ (auch Städte, Gemeinden, Magistrate waren privilegiert, mit Vorrechten und Herrenrechten versehen), und endete mit dem neuen Morgen des „Rechts“, der „Staatsrechte“, der „Rechte der Nation“.

Der Monarch in der Person des „königlichen Herren“ war ein armseliger Monarch gewesen gegen diesen neuen Monarchen, die „souveraine Nation“. Diese Monarchie war tausendfach schärfer, strenger und consequenter. Gegen den

neuen Monarchen gab es gar kein Recht, kein Privilegium mehr; wie beschränkt nimmt sich dagegen der „absolute König“ des ancien régime aus. Die Revolution bewirkte die Umwandlung der beschränkten Monarchie in die absolute Monarchie. Von nun an ist jedes Recht, welches nicht von diesem Monarchen verliehen wird, eine „Anmaßung“, jedes Vorrecht aber, welches Er erteilt, ein „Recht“. Die Zeit verlangte nach dem absoluten Königthum, der absoluten Monarchie, darum fiel jenes sogenannte absolute Königthum, welches so wenig absolut zu werden verstanden hatte, daß es durch tausend kleine Herren beschränkt blieb.

Was Jahrtausende erschaut und erstrebt wurde, nämlich jenen absoluten Herrn zu finden, neben dem keine andern Herren und Herrchen mehr machtwortfügend beständen, das hat die Bourgeoisie hervorgebracht. Sie hat den Herrn offenbart, welcher allein „Rechtstitel“ verleiht, und ohne dessen Gewährung nichts berechtigt ist. „So wissen wir nun, daß ein Götz nichts in der Welt sei, und daß kein andrer Gott sei ohne der einige.“ *)

Gegen das Recht kann man nicht mehr, wie gegen ein Recht, mit der Behauptung auftreten, es sei „ein Unrecht“. Man kann nur noch sagen, es sei Unsinn, eine Illusion. Nennete man's Unrecht, so müßte man ein anderes Recht dagegen stellen und an diesem es messen. Verwirft man hingegen das Recht als solches, das Recht an und für sich, ganz und gar, so verwirft man auch den Begriff des Unrechts, und löst den ganzen Rechtsbegriff (wozu der Unrechtsbegriff gehört) auf.

*) 1. Corinther 8; 4.

Was heißt das, Wir genießen Alle „Gleichheit der politischen Rechte“? Nur dieß, daß der Staat keine Rücksicht auf Meine Person nehme, daß Ich ihm, wie jeder Andere, nur ein Mensch bin, ohne eine andere ihm imponirende Bedeutung zu haben. Ich imponire ihm nicht als Adliger, Sohn eines Edelmannes, oder gar als Erbe eines Beamten, dessen Amt Wir erblich zugehört (wie im Mittelalter die Grafschaften u. s. w. und später unter dem absoluten Königthum, wo erbliche Ämter vorkommen). Nun hat der Staat eine unzählige Menge von Rechten zu vergeben, z. B. das Recht, ein Bataillon, Compagnie u. s. w. zu führen, das Recht, an einer Universität zu lesen u. s. w.; er hat sie zu vergeben, weil sie die seinigen, d. h. Staatsrechte oder „politische“ Rechte sind. Dabei ist's ihm gleich, an wen er sie ertheilt, wenn der Empfänger nur die Pflichten erfüllt, welche aus den überlassenen Rechten entspringen. Wir sind ihm Alle recht und — gleich, Einer nicht mehr und nicht weniger werth, als der Andere. Wer den Armeebefehl empfängt, das gilt Wir gleich, spricht der souveraine Staat, vorausgesetzt, daß der Belehnte die Sache gehörig versteht. „Gleichheit der politischen Rechte“ hat sonach den Sinn, daß Jeder jedes Recht, welches der Staat zu vergeben hat, erwerben darf, wenn er nur die daran geknüpften Bedingungen erfüllt, Bedingungen, welche nur in der Natur des jedesmaligen Rechtes, nicht in einer Vorliebe für die Person (*persona grata*) gesucht werden sollen: die Natur des Rechtes, Officier zu werden, bringt es z. B. mit sich, daß man gesunde Glieder und ein angemessenes Maas von Kenntnissen besitze, aber sie hat nicht atlische Geburt zur Bedingung; könnte hingegen selbst der verdienstliche Bürgerliche jene Ehre nicht erreichen, so sänte eine Ungleichheit der

politischen Rechte statt. Unter den heutigen Staaten hat der eine mehr, der andere weniger jenen Gleichheitsgrundsatz durchgeführt.

Die Ständemonarchie (so will Ich das absolute Königthum, die Zeit der Könige vor der Revolution, nennen) erhielt den Einzelnen in Abhängigkeit von lauter kleinen Monarchien. Dieß waren Genossenschaften (Gesellschaften), wie die Zünfte, der Adelstand, Priesterstand, Bürgerstand, Städte, Gemeinden u. s. w. Ueberall mußte der Einzelne sich zuerst als ein Glied dieser kleinen Gesellschaft ansehen und dem Geiste derselben, dem esprit de corps, als seinem Monarchen unbedingten Gehorsam leisten. Mehr als der einzelne Adlige z. B. sich selbst, muß ihm seine Familie, die Ehre seines Stammes, gelten. Nur mittelst seiner Corporation, seines Standes, bezog sich der Einzelne auf die größere Corporation, den Staat; wie im Katholicismus der Einzelne erst durch den Priester sich mit Gott vermittelt. Dem machte nun der dritte Stand, indem er den Muth bewies, sich als Stand zu negiren, ein Ende. Er entschloß sich, nicht mehr ein Stand neben andern Ständen zu sein und zu heißen, sondern zur „Nation“ sich zu erklären und verallgemeinern. Dadurch erschuf er eine viel vollkommnere und absolutere Monarchie, und das ganze vorher herrschende Princip der Stände, das Princip der kleinen Monarchien innerhalb der großen, ging zu Grunde. Man kann daher nicht sagen, die Revolution habe den beiden ersten privilegiirten Ständen gegolten, sondern sie galt den kleinen ständischen Monarchien überhaupt. Waren aber die Stände und ihre Zwingherrschaft gebrochen (auch der König war ja nur ein Ständekönig, kein Bürgerkönig), so blieben die aus der Ständungleichheit bestehenden Individuen übrig.

Sollten sie nun wirklich ohne Stand und „aus Rand und Band“ sein, durch keinen Stand (status) mehr gebunden ohne allgemeines Band? Nein, es hatte ja nur deshalb der dritte Stand sich zur Nation erklärt, um nicht ein Stand neben andern Ständen zu bleiben, sondern der einzige Stand zu werden. Dieser einzige Stand ist die Nation, der „Staat“ (status). Was war nun aus dem Einzelnen geworden? Ein politischer Protestant, denn er war mit seinem Gotte, dem Staate, in unmittelbaren Contact getreten. Er war nicht mehr als Adliget in der Adelsmonarchie, als Handwerker in der Zunftmonarchie, sondern Er wie Alle erkannten und bekannten nur — Einen Herrn, den Staat, als dessen Diener sie sämmtlich den gleichen Ehrentitel „Bürger“ erhielten.

Die Bourgeoise ist der Adel des **Verdienstes**, „dem Verdienste seine Kronen“ — ihr Wahlspruch. Sie kämpfte gegen den „faulen“ Adel, denn nach ihr, dem fleißigen, durch Fleiß und Verdienst erworbenen Adel, ist nicht der „Geborene“ frei, aber auch nicht Ich bin frei, sondern der „Verdienstvolle“, der rechtliche Diener (seines Königs; des Staates; des Volkes in den constitutionellen Staaten). Durch Dienen erwirbt man Freiheit, d. h. erwirbt sich „Verdienste“ und diene man auch dem — Vammen. Verdient machen muß man sich um den Staat, d. h. um das Princip des Staates, um den sittlichen Geist desselben. Wer diesem Geiste des Staates dient, der ist, er lebe, welchem rechtlichen Erwerbszweige er wolle, ein guter Bürger. In ihren Augen treiben die „Neuerer“ eine „brodlose Kunst“. Nur der „Krämer“ ist „praktisch“, und Krämergeist ist so gut der, der nach Beamtenstellen jagt, als der, welcher im Handel sein Schäfchen zu scheitern oder sonstwie sich und Andern nützlich zu werden sucht.

Wollen aber die Verticustrollen als die Freien (denn was fehlt dem behaglichen Bürger, dem treuen Beamten an derjenigen Freiheit, nach der sein Herz verlangt?), so sind die „Diener“ die — Freien. Der gehorsame Diener ist der freie Mensch! Welch eine Härte der Bitternichtigkeit! Dennoch ist dies der Sinn der Bourgeoisie, und ihr Dichter Goethe, wie ihr Philosoph Hegel haben die Abhängigkeit des Subjects vom Objecte, den Gehorsam gegen die objectivte Welt u. s. w. zu verherrlichen gesucht. Wer nur der Sache dient, „sich ihr ganz hingibt“, der hat die wahre Freiheit. Und die Sache war bei den Deutschen die — Vernunft, sie, die gleich Staat und Kirche — allgemeine Gesetze giebt und durch den Gedanken der Menschheit den einzelnen Menschen in Fante schlägt. Sie bestimmt, was „wahr“ sei, wonach man sich dann zu richten hat. Keine „vernünftigeren“ Leute als die rechtlichen Diener, die zunächst als Diener des Staates gute Bürger genannt werden.

Sei Du feintsich oder blutarm — das überläßt der Staat des Bürgerthums Deinem Belieben; habe aber nur eine „gute Gesinnung“. Sie verlangt er von Dir und hält es für seine dringentste Aufgabe, dieselbe bei Allen herzustellen. Darum wird er vor „bösen Einflüsterungen“ Dich bewahren, indem er die „Hebelgesinnnten“ im Zaume hält und ihre aufregenden Reden unter Censurstrichen oder Pressstrafen und hinter Kerkermauern verstummen läßt, und wird anderseits Leute von „guter Gesinnung“ zu Censoren bestellen und auf alle Weise von „Wohlgesinnnten und Wohlmeinenden“ einen moralischen Einfluß auf Dich ausüben lassen. Hat er Dich gegen die bösen Einflüsterungen taub gemacht, so öffnet er Dir um so eifriger die Thren wieder für die guten Einflüsterungen.

Mit der Zeit der Romgeißie beginnt die des Liberalismus. Man will überall das „Vernünftige“, das „Zeitgemäße“ u. s. w. hergestellt sehen. Folgende Definition des Liberalismus, die ihm zu Ehren gesagt sein soll, bezeichnet ihn vollständig: „Der Liberalismus ist nichts anderes, als die Vernunftbegriffenheit angewandt auf unsere bestehenden Verhältnisse.“) Sein Ziel ist eine „vernünftige Ordnung“, ein „sittliches Verhalten“, eine „beschränkte Freiheit“, nicht die Anarchie, die Gesetzlosigkeit, die Eigenheit. Herrscht aber die Vernunft, so unterliegt die Person. Die Kunst hat längst das Häßliche nicht nur gelten lassen, sondern als zu ihrem Bestehen notwendig erachtet und in sich aufgenommen: sie braucht den Bösewicht u. s. w. Auch im religiösen Gebiete gehen die extremsten Liberalen so weit, daß sie den religiösesten Menschen für einen Staatsbürger angesehen wissen wollen, d. h. den religiösen Bösewicht; sie wollen nichts mehr von Ketzergerichten wissen. Aber gegen das „vernünftige Gesetz“ soll sich Keiner empören, sonst droht ihm die härteste — Strafe. Man will nicht eine freie Bewegung und Geltung der Person oder Meiner, sondern der Vernunft, d. h. eine Vernunftbegriffenheit, eine Herrschaft. Die Liberalen sind Eiferer, nicht gerade für den Glauben, für Gott u. s. w., wohl aber für die Vernunft, ihre Herrin. Sie vertragen keine Ungezogenheit und darum keine Selbstentwidelung und Selbstbestimmung: sie bevormunden trotz der absolutesten Herrschern.

„Politische Freiheit“, was soll man sich darunter denken? Gewiß die Freiheit des Einzelnen vom Staate und seinen Gesetzen? Nein, im Gegentheil die Gebundenheit des Ein-

*) Ein und zwanzig Bogen. S. 12.

zeln im Staate und an die Staatsgesetze. Warum aber „Freiheit“? Weil man nicht mehr vom Staate durch Mittelspersonen getrennt wird, sondern in directer und unmittelbarer Beziehung zu ihm steht, weil man — Staatsbürger ist, nicht Untertan eines Andern, selbst nicht des Königs als einer Person, sondern nur in seiner Eigenschaft als „Staatsoberrhaupt“. Die politische Freiheit, diese Grundlehre des Liberalismus, ist nichts als eine zweite Phase des — Protestantismus und läuft mit der „religiösen Freiheit“ ganz parallel. *) Oder wäre etwa unter letzterer eine Freiheit von der Religion zu verstehen? Nichts weniger als das. Nur die Freiheit von Mittelspersonen soll damit ausgesprochen werden, die Freiheit von vermittelnden Priestern, die Aufhebung der „Laien-schaft“, also das directe und unmittelbare Verhältniß zur Religion oder zu Gott. Nur unter der Voraussetzung, daß man Religion habe, kann man Religionsfreiheit genießen, Religionsfreiheit heißt nicht Religionslosigkeit, sondern Glaubens-einigkeit, unvermittelter Verkehr mit Gott. Wer „religiös frei“ ist, dem ist die Religion eine Herzens-Sache, ist ihm seine eigene Sache, ist ihm ein „heiliger Ernst“. So auch ist's dem „politisch Freien“ ein heiliger Ernst mit dem Staate, er ist seine Herzenssache, seine Hauptsache, seine eigene Sache.

Politische Freiheit sagt dieß, daß die Volk, der Staat, frei ist, Religionsfreiheit dieß, daß die Religion frei ist, wie Gewissensfreiheit dieß bedeutet, daß das Gewissen frei ist; also nicht, daß Ich vom Staate, von der Religion, vom Ge-

*) Louis Blanc sagt (*histoire des dix ans*, I. p. 138) von der Zeit der Restauration: Le protestantisme devint le fond des idées et des mœurs.

wissen frei, oder daß Ich sie los bin. Sie bedeutet nicht Meine Freiheit, sondern die Freiheit einer Mich beherrschenden und bezwingenden Macht; sie bedeutet, daß einer Meiner Zwingherrs, wie Staat, Religion, Gewissen, frei sind. Staat, Religion, Gewissen, diese Zwingherrs, machen Mich zum Sklaven, und ihre Freiheit ist Meine Sklaverei. Daß sie dabei nothwendig dem Grundsatz „der Zweck heiligt die Mittel“ folgen, versteht sich von selbst. Ist das Staatswohl Zweck, so ist der Krieg ein geheiligtes Mittel; ist die Gerechtigkeit Staatszweck, so ist der Totschlag ein geheiligtes Mittel und heißt mit seinem heiligen Namen: „Hinrichtung“ u. s. w. der heilige Staat heiligt alles, was ihm frommt.

Die „individuelle Freiheit“, über welche der bürgerliche Liberalismus eifersüchtig wacht, bedeutet keineswegs eine vollkommen freie Selbstbestimmung, wodurch die Handlungen ganz die Meinigen werden, sondern nur Unabhängigkeit von Personen. Individuell frei ist, wer keinem Menschen verantwortlich ist. In diesem Sinne gefaßt — und man darf sie nicht anders verstehen — ist nicht bloß der Herrscher individuell frei d. i. unverantwortlich gegen Menschen („vor Gott“ bekennet er sich ja verantwortlich), sondern Alle, welche „nur dem Gesetze verantwortlich sind“. Diese Art der Freiheit wurde durch die revolutionaire Bewegung des Jahrhunderts errungen, die Unabhängigkeit nämlich vom Belieben, vom *tel est notre plaisir*. Daher mußte der constitutionelle Fürst selbst aller Persönlichkeit entkleidet, alles individuellen Beschließens beraubt werden, um nicht als Person, als individueller Mensch, die „individuelle Freiheit“ Anderer zu verletzen. Der persönliche Herrscherwille ist im constitutionellen Fürsten verschwunden; mit richtigem Gefühl wehren sich daher die ab-

selben dagegen. Gleichwohl wollen gerade diese im besten Sinne „christliche Fürsten“ sein. Dazu müßten sie aber eine rein geistige Macht werden, da der Christ nur dem Geiste unterthan ist („Gott ist Geist“). Consequent stellt die rein geistige Macht mit der constitutionelle Fürst dar, er, der ohne alle persönliche Bedeutung in dem State vergeistigt da steht, daß er für einen vollkommenen unheimlichen „Geist“ gelten kann, für eine Idee. Der constitutionelle König ist der wahrhaft christliche König, die ächte Consequenz des christlichen Princips. In der constitutionellen Monarchie hat die individuelle Herrschaft, d. h. ein wirklich wollender Herrscher, sein Ende gefunden; darum waltet hier die individuelle Freiheit, Unabhängigkeit von jedem individuellen Gebieter, von Jedem, der Wir mit einem *tel est notre plaisir* gebieten könnte. Sie ist das vollendete christliche Staatsleben, ein vergeistigtes Leben.

Das Bürgerthum bestimmt sich durch und durch liberal. Jeder persönliche Eingriff in die Sphäre des Andern empört den bürgerlichen Sinn: sieht der Bürger, daß man von der Laune, dem Belieben, dem Willen eines Menschen als Einzelnen (d. h. als nicht durch eine „höhere Macht“ Autoritäten) abhängig ist, gleich lehrt er seinen Liberalismus heraus und schreit über „Willkür“. Genug, der Bürger behauptet seine Freiheit von dem, was man Befehl (*ordonnance*) nennt: „Wir hat Niemand etwas zu — befehlen!“ Befehl hat den Sinn, daß das, was Ich soll, der Wille eines andern Menschen ist, wogegen Gesetz nicht eine persönliche Gewalt des Andern austrübt. Die Freiheit des Bürgerthums ist die Freiheit oder Unabhängigkeit vom Willen einer andern Person, die sogenannte persönliche oder individuelle Freiheit; denn per-

sonlich frei sein heißt nur so frei sein, daß keine andere Person über die Meinungen verfügen kann, oder daß was Ich darf oder nicht darf, nicht von der persönlichen Bestimmung eines Andern abhängt. Die Pressefreiheit unter andern ist eine solche Freiheit des Liberalismus, der nur den Zwang der Censur als den der persönlichen Willkür bekämpft, sonst aber jene durch „Pressegesetze“ zu veranlassen äußert geneigt und willig sich zeigt, d. h. die bürgerlichen Liberalen wollen Schreibfreiheit für sich; denn da sie gesetzlich sind, werden sie durch ihre Schriften nicht dem Gesetze verfallen. Nur Liberales d. h. nur Gesetzliches soll getruht werden dürfen; sonst drohen die „Pressegesetze“ mit „Pressestrafen“. Sieht man die persönliche Freiheit geschützt, so merkt man gar nicht, wie, wenn es nun zu etwas Blickeum kommt, die gleiche Unfreiheit herrscht wie. Denn den Befehl ist man zwar los, und „Niemand hat uns was zu befehlen“, aber um so unermüdlicher ist man dafür geworden dem — Gesetze. Man wird nun in aller Form Rechenschaft geschuldet.

Im Bürger-Staat giebt es nun „freie Leute“, die zu Lausunterlei (z. B. zu Obervietung, zu einem Glaubensbekenntnis u. dergl.) gezwungen werden. Was thut das aber? Es bringt sie ja nur der — Staat, das Gesetz, nicht trägt ein Mensch!

Was will das Bürgerthum damit, daß es gegen jeden persönlichen, d. h. nicht in der „Sache“, der „Vernunft“ u. s. w. begrenzten Befehl eifert? Es kämpft eben nur im Interesse der „Sache“ gegen die Herrschaft der „Personen“. Sache des Geistes ist aber das Vernünftige, Gute, Gesetzliche u. s. w.; das ist die „gute Sache“. Das Bürgerthum will einen unpersonlichen Herrscher.

Ist ferner das Princip dieß, daß nur die Sache den Menschen beherrschen soll, nämlich die Sache der Sittlichkeit, die Sache der Geselligkeit u. s. w., so darf auch keinerlei persönliche Verfürgung des Einen durch den Andern autorisirt werden (wie früher z. B. der Bürgerliche um die Adelsämter verfürzt wurde, der Adelige um bürgerliches Handwerk u. s. w.), d. h. es muß freie Concurrenz stattfinden. Nur durch die Sache kann Einer den Andern verfürzen (der Reiche z. B. den Unbemittelten durch das Geld, eine Sache), als Person nicht. Es gilt fortan nur Eine Herrschaft, die Herrschaft des Staates; persönlich ist Keiner mehr ein Herr des Andern. Schon bei der Geburt gehören die Kinder dem Staate und den Aeltern nur im Namen des Staates, der z. B. den Kindermord nicht duldet, die Tausch derselben fordert u. s. w.

Aber dem Staate gelten auch alle seine Kinder ganz gleich („bürgerliche oder politische Gleichheit“), und sie mögen selbst zusehen, wie sie mit einander fertig werden: sie mögen concurriren.

Freie Concurrenz bedeutet nichts Anderes, als daß Jeder gegen den Andern auftreten, sich geltend machen, kämpfen kann. Dagegen sperrte sich natürlich die feudale Partei, da ihre Existenz vom Nichtconcurriren abhängt. Die Kämpfe in der Restaurationszeit Frankreichs hatten keinen andern Inhalt, als den, daß die Bourgeoisie nach freier Concurrenz rang, und die Feudalen die Zünftigkeit zurückzubringen suchten.

Nun, die freie Concurrenz hat gesiegt und mußte gegen die Zünftigkeit siegen. (Das Weitere siehe unten.)

Berief sich die Revolution in eine Reaction, so kam dadurch nur zu Tage, was die Revolution eigentlich war.

Denn jedes Stücken gelangt dann in die Reaction, wenn es zur Besinnung kommt, und stürmt nur so lange in die ursprüngliche Action vorwärts, als es ein Kaufsch, eine „Unbesonnenheit“ ist. „Besonnenheit“ wird stets das Stichwort der Reaction sein, weil die Besonnenheit Grenzen setzt, und das eigentliche Gewollte, d. h. das Princip, von der anfänglichen „Zügellosigkeit“ und „Schrankenlosigkeit“ befreit. Wüßte nur, renommirte Studenten, die alle Rücksichten aus den Augen setzen, sind eigentlich Philister, da bei ihnen wie bei diesen die Rücksichten den Inhalt ihres Treibens bilden, nur daß sie als Dramatist sich gegen die Rücksichten auflehnen und negativ verhalten, als Philister später sich ihnen ergeben und positiv dazu verhalten. Um die „Rücksichten“ nicht sich in beiden Fällen ihr gesamtes Ich und Denken, aber der Philister ist gegen den Puritaner reactionair, ist der zur Besinnung gekommene wüßte Geiste, wie dieser der unbessene Philister ist. Die alltägliche Erfahrung bestätigt die Wahrheit dieses Umschlagens und zeigt, wie die Renommirten zu Philistern ergauchen.

So beweist auch die sogenannte Reaction in Deutschland, wie sie nur die besessene Hertzung des kriegerischen Freiheitsjubs war.

Die Revolution war nicht gegen das Bestehende gerichtet, sondern gegen dieses Bestehende, gegen einen bestimmten Bestand. Sie schaffte diesen Herrscher ab, nicht den Herrscher, im Gegenheil wurden die Franzosen auf's unerbittlichste beherrscht; sie tödtete die alten Lasterhasen, wollte aber den Tugendhasen ein sicheres Bestehen gewähren, d. h. sie setzte an die Stelle des Lasterers nur die Tugend. (Laster

mit Tugend unterscheiden sich ihrerseits wieder nur, wie ein wilder Purche von einem Philister) u. s. w.

Bis auf den heutigen Tag ist das Revolutionsprincip dabei geblieben, nur gegen dieses und jenes Bestehende anzukämpfen, d. h. reformatorisch zu sein. So viel auch verbessert, so stark auch der „besonnene Fortschritt“ eingehalten werden mag: immer wird nur ein neuer Herr an die Stelle des alten gesetzt, und der Umsturz ist ein — Aufbau. Es bleibt bei dem Unterschiede des jungen von dem alten Philister. Freiebürgerlich begann die Revolution mit der Erhebung des dritten Standes, des Mittelstandes, freiebürgerlich verläuft sie. Nicht der einzelne Mensch — und nicht allein ist der Mensch — wurde frei, sondern der Bürger, der citoyen, der politische Mensch, der eben deshalb nicht der Mensch, sondern ein Exemplar der Menschengattung, und specieller ein Exemplar der Bürgergattung, ein freier Bürger ist.

In der Revolution handelte nicht der Einzelne weltlich-sittlich, sondern ein Volk: die Nation, die souveraine, wollte alles berufen. Ein gebildetes Ich, eine Idee, wie die Nation ist, tritt hantelnd auf, d. h. die Einzelnen geben sich zu Besten: jeder dieser Idee her und handelt als „Bürger“.

Seine Macht und zugleich seine Schranken hat das Bürgerthum im Staatsgründungsgehe, in einer Charta, in einem rechtlichen oder „gerechten“ Ausrufen, der selbst nach „vernünftigen Gesetzen“ sich richtet und herrscht, kurz in der Gesetzlichkeit. Die Periode der Bourgeoisie wird von dem prinzipiellen Geiste der Gesetzlichkeit beherrscht. Eine Versammlung von Landständen ruft sich z. B. nicht ins Gedächtniß, daß ihre Befugnisse nur so und so weit gehen, und daß sie überhaupt nur aus Gnaden berufen sei und aus Ungnade wieder

verwerfen werden könne. Sie erinnern sich stets selbst an ihren — Beruf. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß Mich mein Vater erzeugt hat; aber nun Ich einmal erzeugt bin, gehen Mich doch wohl seine Erzeugungs-Abüchten gar nichts an, und wozu er Mich auch immer berufen haben mag, Ich thue, was Ich selber will. Darum erkannte auch eine berufene Ständerversammlung, die französische im Anfange der Revolution, ganz richtig, daß sie vom Berufer unabhängig sei. Sie existirte und wäre thum gewesen, wenn sie das Recht der Existenz nicht geltend machte, sondern sich, wie vom Vater, abhängig wählte. Der Berufene hat nicht mehr zu fragen: was wollte der Berufer, als er Mich schuf? — sondern: was will Ich, nachdem Ich einmal dem Rufe gefolgt bin? Nicht der Berufer, nicht die Commünen, nicht die Charte, nach welcher ihr Zusammenruß hervorgerufen wurde, nichts wird für ihn eine heilige, unantastbare Macht sein. Er ist zu allem befugt, was in seiner Macht steht: er wird seine beschränkte „Besugnis“ kennen, wird nicht leval sein wollen. Dieß gäbe, wenn man von Kammern überhaupt so etwas erwarten könnte, eine vollkommen egoistische Kammer, abgelöst von aller Kettelschur und Rücksichtslos. Aber Kammern sind stets davor, und darum kann es nicht besremten, wenn so viel halber oder unantastbarer, d. h. beuchlicher „Egoismus“ sich in ihnen breu macht.

Die Ständemitglieder sollen in ten Schranken bleiben, welche ihnen durch die Charte, durch ten Königswillen u. dergl. vergezeichnet sint. Wellen oder kennen sie das nicht, so sollen sie „auötreten“. Welcher Püchzigetrene könnte anders handeln, könnte sich, seine Ueberzeugung und seinen Willen als das Grüe setzen, wer könnte so unwüthlich sein, sich geltend

machen zu wollen, wenn darüber auch die Körperlichkeit und Alles zu Grunde ginge? Man hält sich sorglich innerhalb der Grenzen seiner Befugniß; in den Grenzen seiner Macht muß man ja stehen bleiben, weil Keiner mehr kann als er kann. „Die Macht oder respective Ohnmacht Keiner wäre meine alleinige Grenze, Befugnisse aber nur vintende — Zupungen? Zu dieser alles umstürzenden Ansicht sollte Ich Mich bekennen? Nein, Ich bin ein — gesetzlicher Bürger!“

Das Bürgerthum bekennet sich zu einer Moral, welche auf's engste mit seinem Wesen zusammenhängt. Ihre erste Forderung geht darauf hin, daß man ein solides Geschäft, ein ehrliches Gewerbe betreibe, einen moralischen Wandel führe. Unstatlich ist ihr der Industrieller, die Puhlerin, der Dieb, Räuber und Mörder, der Spieler, der vermögenslose Mann ohne Anstellung, der Leichtsinnsige. Die Stimmung gegen diese „Unmoralischen“ bezeichnet der wahre Bürger als seine „tieffte Entrüstung“. Es fehlt diesen Allen die Ausfühigkeit, das Solide des Geschäfts, ein solides, ehrliches Leben, das feste Einkommen u. s. w., kurz, sie gehören, weil ihre Existenz nicht auf einer sicheren Basis ruht, zu den gefährlichen „Eingelnen oder Vereingelten“, zum gefährlichen Proletariat: sie sind „einsame Schreier“, die keine „Garantien“ bieten und „nichts zu verlieren“, also nichts zu riskiren haben. Schließung eines Familienbundes z. B. bindet den Menschen, der Gebundene gewährt eine Bürgschaft, ist sagbar; dagegen das Audentenmädchen nicht. Der Spieler setzt alles auf's Spiel, ruinirt sich und Andere; — keine Garantie. Man könnte Alle, welche dem Bürger verdächtig, feindlich und gefährlich erscheinen, unter den Namen „Vagabunden“ zusammenfassen: ihm mißfällt jede vagabundirende Lebensart. Denn es giebt

auch geistige Vagabunden, denen der angeflammte Wahnwitz ihrer Väter zu eng und trübsent vorkommt, als daß sie ferner mit dem beschränkten Raume sich begnügen möchten: statt sich in den Schranken einer gemäßigten Denkart zu halten und für unantastbare Wahrheit zu nehmen, was Tausenden Trost und Beruhigung gewährt, überschreiten sie alle Grenzen des Althergebrachten und extravagiren mit ihrer freien Kritik und ungezügelter Zweiselsucht, diese extravaganten Vagabunden. Sie bilden die Classe der Unstäten, Ruhelosen, Veränderlichen, d. h. der Proletariat, und heißen, wenn sie ihr unsicheres Wesen laut werden lassen, „unruhige Körper“.

Solch weiten Sinn hat das sogenannte Proletariat oder der Pauperismus. Wie sehr würde man irren, wenn man dem Bürgerthum das Verlangen antraute, die Armuth (Pauperismus) nach besten Kräften zu beizugehen. Im Gegentheil hilft sich der gute Bürger mit der unvergleichlich tröstlichen Ueberzeugung, daß „die Güter des Glückes nun einmal ungleich vertheilt seien und immer so bleiben werden — nach Gottes weisen Rathschlusse“. Die Armuth, welche ihn auf allen Gassen umgibt, stört den wahren Bürger nicht weiter, als daß er höchstens sich mit ihr durch ein hingeworfenes Almosen abfindet, oder einem „ehelichen und brauchbaren“ Puschken Arbeit und Nahrung verschafft. Desto mehr aber fühlt er seinen ruhigen Genuß gestört durch die neuerungsfüchtige und unzufriedene Armuth, durch jene Armen, welche sich nicht mehr stille verhalten und dulden, sondern zu extravagiren anfangen und unruhig werden. Eyern den Vagabunden ein, redt den Unzufriedenen ins dunkelste Verließ! Er will im Staate „Misvergnügen erregen und gegen bestehende Verordnungen aufsteigen“ — seiniget, seiniget ihn!

Gerate aber von diesen Unzufriedenen geht etwa selb-
gentes Kaifsement aus: Den „guten Bürgern“ kann es
gleich gelten, wer sie und ihre Principien schützt, ob ein
absoluter oder constitutioneller König, eine Republik u. s. w.,
wenn sie nur geschützt werden. Und welches ist ihr Prin-
cip, dessen Schutzherrn sie stets „lieben“? Das der Arbeit
nicht; das der Geburt auch nicht. Aber das der Mittel-
mäßigkeit, der schönen Mitte: ein bißchen Geburt und
ein bißchen Arbeit, d. h. ein sich verzinsender Beiß.
Beiß ist hier das Beste, das Gegebene, Sterbte (Geburt),
das Verzinsen ist daran die Mühwaltung (Arbeit), also ar-
beitendes Capital. Nur kein Uebermaß, kein Ultra,
kein Katicationne! Allerdings Geburtsrecht, aber nur an-
geborner Beiß; allerdings Arbeit, aber wenig oder gar keine
eigene, sondern Arbeit des Capitals und der — unterthä-
nigen Arbeiter.

Liegt eine Zeit in einem Irrthum befangen, so ziehen
sich die Einen Vortheil aus ihm, indeß die Andern den
Schaden davon haben. Im Mittelalter war der Irrthum all-
gemein unter den Christen, daß die Kirche alle Gewalt oder
die Oberherrlichkeit auf Erden haben müsse; die Hieftarchen
glaubten nicht weniger an diese „Wahrheit“ als die Laien,
und beide waren in dem gleichen Irrthum festgebannt. Allein
die Hieftarchen hatten durch ihn den Vortheil der Gewalt,
die Laien den Schaden der Unterthänigkeit. Wie es aber
heißt: „durch Schaden wird man klug“, so wurden die Laien
endlich klug und glaubten nicht länger an die mittelalterliche
„Wahrheit“. — Ein gleiches Verhältniß findet zwischen Bür-
gerthum und Arbeiterthum statt. Bürger und Arbeiter glauben
an die „Wahrheit“ des Geldes; sie, die es nicht besitzen,

glauben nicht weniger daran, als jene, welche es besitzen, also die Laien wie die Priester.

„Welt regiert die Welt“ ist der Grundsatz der bürgerlichen Epoche. Ein heilgloser Adliger und ein heilgloser Arbeiter sind als „Hungerleider“ für die weltliche Welt bedeutungslos: Geburt und Arbeit thun's nicht, sondern das Welt giebt Weltung. Die Reigenden herrschen, der Staat aber erzieht aus den Reiglosen seine „Diener“, denen er in dem Maasse, als sie in seinem Namen herrschen (regieren) sollen, Welt (Weltung) giebt.

Ich empfangen Alles vom Staate. Habe Ich etwas ohne die Bewilligung des Staates? Was Ich ohne sie habe, das nimmt er Mir ab, sobald er den fehlenden „Rechtsittel“ entdeckt. Habe Ich also nicht Alles durch seine Gnade, seine Bewilligung?

Darauf allein, auf den Rechtsittel, stützt sich das Bürgerthum. Der Bürger ist, was er ist, durch den Staatsschutz, durch die Gnade des Staates. Er müßte fürchten, Alles zu verlieren, wenn die Macht des Staates gebrochen würde.

Wie ist's aber mit dem, der nichts zu verlieren hat, wie mit dem Proletarier? Da er nichts zu verlieren hat, braucht er für sein „Nichts“ den Staatsschutz nicht. Er kann im Gegentheil gewinnen, wenn jener Staatsschutz den Schützlingen entzogen wird.

Darum weist der Nichtbesitzende den Staat als Schutzmacht des Besitzenden ansehen, die diesen privilegiert, ihn dagegen nur — auslängt. Der Staat ist ein — Bürgerstaat, ist der status des Bürgerthums. Er schützt den Menschen nicht nach seiner Arbeit, sondern nach seiner Hofsamkeit

(„Kewalität“), nämlich danach, ob er die vom Staate anerkannten Rechte dem Willen, d. h. Gesetzen des Staates gemäß genießt und verwaltet.

Unter dem Regime des Bürgerthums fallen die Arbeitenden stets den Besitzenden, d. h. denen, welche irgend ein Staatsgut (und alles Besitzbare ist Staatsgut, gehört dem Staate und ist nur Lehen der Einzelnen) zu ihrer Verfügung haben, besonders Geld und Gut, also den Capitalisten in die Hände. Es kann der Arbeiter seine Arbeit nicht verwerthen nach dem Maasse des Werthes, welchen sie für den Genießenden hat. „Die Arbeit wird schlecht bezahlt!“ Den größten Gewinn hat der Capitalist davon. — Gut und nicht als gut werden nur die Arbeiten derjenigen bezahlt, welche den Glanz und die Herrschaft des Staates erhöhen, die Arbeiten hoher Staatsdiener. Der Staat bezahlt gut, damit seine „guten Bürger“, die Besitzenden, ohne Gefahr schlecht bezahlen können; er sichert sich seine Diener, aus welchen er für die „guten Bürger“ eine Schutzmacht, eine „Polizei“ (zur Polizei gehören Soldaten, Beamten aller Art, z. B. die der Justiz, Erziehung u. s. w., kurz die ganze „Staatsmaschine“) bildet, durch gute Bezahlung, und die „guten Bürger“ entrichten gern hohe Abgaben an ihn, um desto niedrigeren ihren Arbeitern zu leisten.

Aber die Classe der Arbeiter bleibt, weil in dem, was sie wesentlich sind, ungeschützt (denn nicht als Arbeiter genießen sie den Staatschutz, sondern als seine Unterthanen haben sie einen Mißmuß von der Polizei, einen sogenannten Rechtschutz), eine diesem Staate, diesem Staate der Besitzenden, diesem „Bürgerkönigthum“, feindliche Macht. Ihr Princip, die Arbeit, ist nicht seinem Werthe nach anerkannt: es wird ausgebeutet, eine Kriegsbeute der Besitzenden, der Feinde.

Die Arbeiter haben die ungeheuerste Macht in Händen, und wenn sie ihrer einmal recht inne würden und sie gebrauchten, so widerstände ihnen nichts: sie dürften nur die Arbeit einstellen und das Gearbeitete als das Ihrige ansehen und genießen. Dieß ist der Sinn der hier und da auftauchenden Arbeiterunruhen.

Der Staat beruht auf der — Sklaverei der Arbeit. Wird die Arbeit frei, so ist der Staat verloren.

§. 2. Der sociale Liberalismus.

Wir sind freigeberene Menschen, und wohin Wir blicken, sehen Wir Uns zu Dienern von Geistes gemacht! Sollen Wir darum auch Geistes werden? Bewahre der Himmel, Wir wollen lieber die Geistes unmöglich machen! Wir wollen sie alle zu „Nummen“ machen, wollen Alle nichts haben, damit „Alle“ haben. —

So die Socialen. —

Wer ist diese Person, die Ihr „Alle“ nennt? — Es ist die „Gesellschaft“! — Ist sie denn aber leibhaftig? — Wir sind ihr Leib! — Ihr? Ihr seid ja selbst kein Leib; — Du zwar bist leibhaftig, auch Du und Du, aber Ihr zusammen seid nur Leiber, kein Leib. Wühin hätte die einzige Gesellschaft zwar Leiber zu ihrem Dienste, aber keinen einzigen und eigenen Leib. Sie wird eben, wie die „Nation“ der Politiker, nichts als ein „Geist“ sein, der Leib an ihm nur Schein.

Die Freiheit des Menschen ist im politischen Liberalismus die Freiheit von Personen, von persönlicher Herrschaft, vom Herrn: Sicherung jeder einzelnen Person gegen andere Personen, persönliche Freiheit.

Es hat keiner etwas zu befehlen, das Gesetz allein befehlt.

Aber sind die Personen auch gleich geworden, so doch nicht ihr Verſigthum. Und doch braucht der Arme den Reichen, der Reiche den Armen, jener das Geld des Reichen, dieser die Arbeit des Armen. Also es braucht keiner den Andern als Person, aber er braucht ihn als Gebenden, mit- hin als einen, der etwas zu geben hat, als Inhaber oder Verſiger. Was er also hat, das macht den Mann. Und im Haben oder an „Habe“ ſind die Leute ungleich.

Helgſich, ſo ſchließt der ſociale Liberalismus, muß Keiner haben, wie dem politiſchen Liberalismus zufolge Keiner befehlen ſollte, d. h. wie hier der Staat allein den Befehl erhielt, ſo nun die Geſellſchaft allein die Habe.

Indem nämlich der Staat eines Jeden Perſon und Eigenthum gegen den Andern ſchützt, trennt er ſie von einander: Jeder iſt ſein Theil für ſich und hat ſein Theil für ſich. Wenn genügt, was er iſt mit hat, der findet bei dieſem Stande der Dinge ſeine Rechnung; wer aber mehr ſein und haben möchte, der ſieht ſich nach dieſem Mehr um und findet es in der Gewalt anderer Perſonen. Hier geräth er auf einen Wittenſpruch: als Perſon ſieht keiner dem Andern nach, und doch hat die eine Perſon, was die andere nicht hat, aber haben möchte. Also, ſchließt er daraus, iſt doch die eine Perſon mehr als die andere, denn jene hat, was ſie braucht, dieſe hat es nicht, jene iſt ein Reicher, dieſe ein Armer.

Sollen Wir, fragt er ſich nunmehr weiter, wieder aufleben laſſen, was Wir mit Recht begruben, ſollen Wir dieſe auf einem Umwege wiederhergeſtellte Ungleichheit der Perſonen gelten laſſen? Nein, Wir müſſen im Gegentheil, was nur halb vollbracht war, ganz zu Ende führen. Unſerer

Freiheit von der Person des Andern fehlt noch die Freiheit von dem, worüber die Person des Andern gebieten kann, von dem, was sie in ihrer persönlichen Macht hat, kurz von dem „persönlichen Eigenthum“. Zerschaffen Wir also das persönliche Eigenthum ab. Keiner habe mehr etwas, jeder sei ein — Lump. Das Eigenthum sei unpersönlich, es gehöre der — Gesellschaft.

Vor dem höchsten Gebieter, dem alleinigen Befehlshaber, waren Wir alle gleich geworden, gleiche Personen, t. h. Nullen.

Vor dem höchsten Eigenthümer werden Wir alle gleiche — Lumpen. Hier jetzt ist noch Einer in der Schätzung des Andern ein „Lump“, „Habenichts“; dann aber hört diese Schätzung auf, Wir sind allzumal Lumpen, und als Gesamtmasse der communistischen Gesellschaft könnten Wir Uns „Lumpengesindel“ nennen.

Wenn der Proletariat seine beabsichtigte „Gesellschaft“, worin der Abstand von Reich und Arm beseitigt werden soll, wirklich gegründet haben wird, dann ist er Lump, denn er weiß sich dann etwas damit, Lump zu sein, und könnte „Lump“ so gut zu einer ehrenvollen Marke erheben, wie die Revolution das Wort „Bürger“ dazu erhob. Lump ist sein Ideal, Lumpen sollen Wir alle werden.

Dies ist im Interesse der „Menschlichkeit“ der zweite Raub am „Persönlichen“. Man läßt dem Einzelnen weder Befehl noch Eigenthum; jenen nahm der Staat, dieses die Gesellschaft.

Woll in der Gesellschaft sich die trübsüßigen Uebelstände bemerkbar machen, so denken besonders die Betrüden, also die Olficier aus den unteren Regionen der Societät, die Schuld

in der Gesellschaft zu finden, und machen sich's zur Aufgabe, die rechte Gesellschaft zu entdecken. Es ist das nur die alte Einscheidung, daß man die Schuld zuerst in allem Andern als in sich sucht; also im Staate, in der Selbstsucht der Reichen u. s. w., die doch gerade unserer Schuld ihr Dasein verdanken.

Die Reflexionen und Schlüsse des Communismus sehen sehr einfach aus. Wie die Sachen dormalen liegen, also unter den jetzigen Staatsverhältnissen, stehen die Einen gegen die Andern, und zwar die Mehrzahl gegen die Minderzahl im Nachtheil. Bei diesem Stande der Dinge befinden sich jene im Wohlstande, diese im Nothstande. Daher muß der gegenwärtige Stand der Dinge, d. i. der Staat (status = Stand) abgeschafft werden. Und was an seine Stelle? Statt des vereinzeltten Wohlstandes — ein allgemeiner Wohlstand, ein Wohlstand Aller.

Durch die Revolution wurde die Bourgeoisie allmächtig und alle Ungleichheit dadurch aufgehoben, daß Jeder zur Würde eines Bürgers erhoben oder erniedrigt wurde: der gemeine Mann — erhoben, der Aeltige — erniedrigt; der dritte Stand wurde einziger Stand, nämlich Stand *l'er* — Staatsbürger. Nun replicirt der Communismus: Nicht darin besteht unsere Würde und unser Wesen, daß Wir alle — die gleichen Kinder des Staates, unserer Mutter, sind, alle geboren mit dem gleichen Anspruch auf ihre Liebe und ihren Schutz, sondern darin, daß Wir alle für einander da sind. Dieß ist unsere Gleichheit oder darin sind Wir gleich, daß Ich so gut als Du und Ihr alle, jeder für den Andern, thätig sind oder „arbeiten“, also darin, daß jeder von Uns ein Arbeiter ist. Nicht auf das kommt es Uns an,

was Wir für den Staat sind, nämlich Bürger, also nicht auf unser Bürgerthum, sondern auf das, was Wir für einander sind, nämlich darauf, daß Jeder von Uns nur durch den Andern existirt, der, indem er für meine Bedürfnisse sorgt, zugleich von Mir die seinigen befriedigt sieht. Er arbeitet z. B. für meine Kleidung (Schneider), Ich für sein Vergnügungsbedürfniß (Comödientreiber, Seiltänzer u. s. w.), er für meine Nahrung (Landwirth u. s. w.), Ich für seine Belehrung (Schlichter u. s. w.). Also das Arbeiterthum ist unsere Würde und unsere — Gleichheit.

Welchen Vortheil bringt Uns das Bürgerthum? Lassen! Und wie hoch schlägt man unsere Arbeit an? So niedrig als möglich! Arbeit ist aber gleichwohl unser einziger Werth; das Wir Arbeiter sind, das ist das Beste an Uns, das ist unsere Bedeutung in der Welt, und darum muß es auch unsere Geltung werden und muß zur Geltung kommen. Was könnt Ihr Uns entgegenstellen? Doch auch nur — Arbeit. Nur für Arbeit oder Leistungen sind Wir Euch eine Recompense schuldig, nicht für eure bloße Existenz; auch nicht für das, was Ihr für Euch seid, sondern nur für das, was Ihr für Uns seid. Wodurch habt Ihr Ansprüche an Uns? Entweder durch eure hohe Geburt u. s. w.? Nein, nur durch das, was Ihr Uns Erwünschtes oder Nützliches leistet. So sei es denn auch so: Wir wollen Euch nur so viel werth sein, als Wir Euch leisten; Ihr aber sollt desgleichen von Uns gehalten werden. Die Leistungen bestimmen den Werth, d. h. diejenigen Leistungen, die Uns etwas werth sind, also die Arbeiten für einander, die gemeinnützigen Arbeiten. Jeder sei in den Augen des Andern ein Arbeiter. Wer Nützliches verrichtet, der sieht Keinem nach, oder — alle Ar-

beter (Arbeiter natürlich im Sinne von „gemeinnütziger“, d. h. communistischer Arbeiter) sind gleich. Da aber der Arbeiter seines Lohnes werth ist, so sei auch der Lohn gleich.

So lange das Glauben für die Ehre und Würde des Menschen ausreichte, ließ sich gegen keine auch noch so anstrengende Arbeit etwas einwenden, wenn sie nur den Menschen nicht im Glauben hinderte. Hingegen jetzt, wo Jeter sich zum Menschen ausbilden soll, fällt die Dammung des Menschen an maschinenmäßige Arbeit zusammen mit der Sklaverei. Muß ein Fabrikarbeiter sich zwölf Stunden und mehr todtmüde machen, so ist er um die Menschwerdung gebracht. Jekwete Arbeit soll den Zweck haben, daß der Mensch befriedigt werde. Deshalb muß er auch in ihr Meister werden, d. h. sie als eine Totalität schaffen können. Wer in einer Stacheldrahtfabrik nur die Knöpfe aufsetzt, nur den Draht zieht u. s. w., der arbeitet wie mechanisch, wie eine Maschine: er bleibt ein Stümper, wird kein Meister: seine Arbeit kann ihn nicht befriedigen, sondern nur ermüden. Seine Arbeit ist, für sich genommen, nichts, hat keinen Zweck in sich, ist nichts für sich Fertiges: er arbeitet nur einem Andern in die Hand, und wird von diesem Andern benutzt (exploitirt). Für diesen Arbeiter im Dienste eines Andern giebt es keinen Genuß eines gebildeten Geistes, höchstens rohe Vergnügungen: ihm ist ja die Bildung verschlossen. Um ein guter Christ zu sein, braucht man nur zu glauben, und das kann unter den trübseligsten Verhältnissen geschehen. Daher sorgen die christlich Gesinnten nur für die Frömmigkeit der getrübdten Arbeiter, ihre Gekult, Ergebung u. s. w. All ihr Glend kennen die untertrübdten Classen nur so lange ertragen, als sie Christen waren: denn das Christenthum läßt ihr Murren

und ihre Gmpörung nicht aufkommen. Jetzt genügt nicht mehr die Beschwichtigung der Begierten, sondern es wird ihre Sättigung gefordert. Die Bourgeoise hat das Evangelium des Weltgenusses, des materiellen Genusses verkündet und wundert sich nun, daß diese Lehre unter Uns Armen Anhänger findet; sie hat gezeigt, daß nicht Glaube und Armuth, sondern Bildung und Reiz selig macht: das begreifen Wir Proletarier auch.

Von Befehl und Willkür Einzelner befreite das Bürgerthum. Allein jene Willkür blieb übrig, welche aus der Concurrenz der Verhältnisse entspringt und die Zufälligkeit der Umstände genannt werden kann; es blieben das begünstigende Glück und die „vom Glück Begünstigten“ übrig.

Wenn z. B. ein Gewerbecaric zu Grunde geht und Tausende von Arbeitern brotlos werden, so dankt man billig genug, um zu bekennen, daß nicht der Einzelne die Schuld trägt, sondern „das Uebel in den Verhältnissen liegt.“

Neutern Wir denn die Verhältnisse, aber ändern Wir sie durchgreifend und so, daß ihre Zufälligkeit ohnmächtig wird und ein Gesetz! Seien Wir nicht länger Sklaven des Zufalls! Schaffen Wir eine neue Ordnung, die den Schwankungen ein Ende macht. Diese Ordnung sei dann heilig!

Früher mußte man es den Herren recht machen, um zu etwas zu kommen; nach der Revolution hieß es: Hasche das Glück! Glücksjaqt oder Hazartspiel, darin ging das bürgerliche Leben auf. Daneben taum die Aelterung, daß, wer etwas erlangt hat, dies nicht leidenschaftlich wieder aufs Spiel setze.

Seltener und doch höchst natürlicher Witterstuch. Die Concurrenz, in der allein das bürgerliche oder politische Leben sich abwickelt, ist durch und durch ein Glückspiel, von den

Börsenspeculationen herab bis zur Aemterbewerbung, der Lundenjagd, dem Arbeitsuchen, dem Trachten nach Beförderung und Orden, dem Trödel des Schacherjuden u. s. w. Gelingt es, die Mitbewerber auszuspielen und zu überbieten, so ist der „glückliche Wurf“ gethan; denn für ein Glück muß es schon genommen werden, daß der Sieger mit einer, wenn auch durch den sorgsamsten Fleiß ausgebildeten Begabtheit sich ausgestattet sieht, gegen welche die Andern nicht aufzukommen wissen, also daß sich — keine Begabteren finden. Und die nun mitten in diesem Glückswechsel ihr tägliches Wesen treiben, ohne ein Arg dabei zu haben, gerathen in die furchtlichste Entrüstung, wenn ihr eigenes Princip in nackter Form auftritt wie als — Hazardspiel „Unglück anrichtet.“ Das Hazardspiel ist ja eine zu deutliche, zu unverhüllte Concurrenz und verlegt wie ihre entschiedene Nothwendigkeit das ehrsame Schamgefühl.

Diesem Treiben des Ungefährs wollen die Socialen Einhalt thun und eine Gesellschaft bilden, in welcher die Menschen nicht länger vom Glücke abhängig, sondern frei sind.

Auf die natürlichste Weise äußert sich dies Streben zuerst als Haß der „Unglücklichen“ gegen die „Glücklichen“, d. h. teter, für welche das Glück wenig oder nichts gethan hat, gegen diejenigen, für die es Alles gethan hat.

Eigentlich gilt der Unmuth aber nicht den Glücklichen, sondern dem Glücke, diesem faulen Fleck des Bürgerthums.

Da die Communisten erst die freie Thätigkeit für das Wesen des Menschen erklären, bedürfen sie, wie alle werktätige Genüßung, eines Sonntags, wie alles materielle Streben, eines Gottes, einer Erhebung und Erbauung neben ihrer geistlichen „Arbeit“

Daß der Communist in Dir den Menschen, den Bruder erblickt, das ist nur die sonntägliche Seite des Communismus. Nach der werktätigen nimmt er Dich keineswegs als Menschen schledthin, sondern als menschlichen Arbeiter oder arbeitenden Menschen. Das liberale Princip steht in der ersten Anschauung, in die zweite verbirgt sich die Illiberalität. Wärest Du ein „Faulenzer“, so würde er zwar den Menschen in Dir nicht verkennen, aber als einen „faulen Menschen“ ihn von der Faulheit zu reinigen und Dich zu dem Glauben zu befehlen streben, daß das Arbeiten des Menschen „Bestimmung und Beruf“ sei.

Darum zeigt er ein doppeltes Gesicht: mit dem einen hat er darauf Acht, daß der geistige Mensch befriedigt werde, mit dem andern schaut er sich nach Mitteln für den materiellen oder leiblichen um. Er glebt dem Menschen eine zweifache Anstellung, ein Amt des materiellen Gewerbs und eines des geistigen.

Das Bürgerthum hatte geistige und materielle Güter frei hingestellt und Jedem anheim gegeben, danach zu langen, wenn ihn gelüste.

Der Communismus verschafft sie wirklich Jedem, dringt sie ihm auf und zwingt ihn, sie zu erwerben. Er macht Ernst damit, daß Wir, weil nur geistige und materielle Güter Uns zu Menschen machen, diese Güter ohne Widerrede erwerben müssen, um Mensch zu sein. Das Bürgerthum machte den Erwerb frei, der Communismus zwingt zum Erwerb, und erkennt nur den Gewerbeten an, den Gewerbetreibenden. Es ist nicht genug, daß das Gewerbe frei ist, sondern Du mußt es ergreifen.

So bleibt der Kritik nur übrig zu beweisen, der Erwerb dieser Güter mache Uns noch keineswegs zu Menschen.

Mit dem liberalen Gebote, daß Jeder aus sich einen Menschen oder Jeder sich zum Menschen machen soll, war die Nothwendigkeit gesetzt, daß Jeder zu dieser Arbeit der Ver-menschlichung Zeit gewinnen müsse, d. h. daß Jedem möglich werke, an sich zu arbeiten.

Das Bürgerthum glaubte dieß vermittelt zu haben, wenn es alles Menschliche der Concurrenz übergebe, den Einzelnen aber zu jeglichem Menschlichen berechtiige. „Es darf Jeder nach Allem streben!“

Der sociale Liberalismus findet, daß die Sache mit dem „Dürfen“ nicht abgethan sei, weil dürfen nur heißt, es ist Keinem verboten, aber nicht, es ist Jedem möglich gemacht. Er behauptet daher, das Bürgerthum sei nur mit dem Munde und in Worten liberal, in der That höchst illiberal. Er sei-nerseits will Uns allen die Mittel geben, an Uns arbeiten zu können.

Durch das Princip der Arbeit wird allerdings das des Glückes oder der Concurrenz überboten. Zugleich aber hält sich der Arbeiter in seinem Bewußtsein, daß das Wesentliche an ihm „der Arbeiter“ sei, vom Egoismus fern und unterwirft sich der Oberheit einer Arbeitergesellschaft, wie der Bürger mit Hingebung am Concurrenz-Staate hing. Der schöne Traum von einer „Socialpflicht“ wird noch fortgeträumt. Man meint wieder, die Gesellschaft gebe, was Wir brauchen, und Wir seien ihr deshalb verpflichtet, seien ihr alles schuldig *). Man bleibt dabei, einem „höchsten Gebet alles Guten“ die-

*) Proudhon: *Creation de l'ordre* ruft z. B. p. 414 aus: „In der Zukunft wie in der Wissenschaft ist die Veröfentlichung einer Erklärung die erste und heiligste der Pflichten!“

nen zu wollen. Daß die Gesellschaft gar kein Ich ist, daß geben, verleihen oder gewähren könnte, sondern ein Instrument oder Mittel, aus dem Wir Nutzen ziehen mögen, daß Wir keine gesellschaftlichen Pflichten, sondern lediglich Interessen haben, zu deren Verfolgung Uns die Gesellschaft dienen müsse, daß Wir der Gesellschaft kein Opfer schuldig sind, sondern, opfern Wir etwas, es Uns opfern: daran denken die Socialen nicht, weil sie — als Liberale — im religiösen Princip gefangen seien und eifrig trachten nach einer, wie es der Staat bisher war, — heiligen Gesellschaft!

Die Gesellschaft, von der Wir alles haben, ist eine neue Herrin, ein neuer Spuk, ein neues „höchstes Wesen“, das Uns „in Dienst und Pflicht nimmt!“

Die nähere Würdigung des politischen sowohl als des socialen Liberalismus kann ihre Stelle erst weiter unten finden. Wir gehen für jetzt dazu über, sie vor den Richterstuhl des humanen oder kritischen Liberalismus zu stellen.

§. 3. Der humane Liberalismus.

Da in dem sich kritisirenden, dem „kritischen“ Liberalismus, wobei der Kritiker ein Liberaler bleibt und über das Princip des Liberalismus, den Menschen, nicht hinausgeht, der Liberalismus sich vollendet, so mag er vorzugsweise nach dem Menschen benannt werden und der „humane“ heißen.

Der Arbeiter gilt für den materiellsten und egeistigsten Menschen. Er leidet für die Menschheit gar nichts, thut alles für sich, zu seiner Wohlfahrt.

Das Bürgerthum hat, weil es den Menschen nur seiner Geburt nach für frei ausgab, ihn im Uebrigen in den

Klaunen des Unmenschlichen (Egoisten) lassen müssen. Daher hat der Egoismus unter dem Regiment des politischen Liberalismus ein ungeheures Feld zu freier Benützung.

Wie der Bürger den Staat, so wird der Arbeiter die Gesellschaft benützen für seine egoistischen Zwecke. Du hast doch nur einen egoistischen Zweck, deine Wohlfahrt! wirst der Humane dem Socialen vor. Lasse ein rein menschliches Interesse, dann will Ich dein Gefährte sein. „Dazu gehört aber ein härteres, ein umfassenderes, als ein Arbeiterbewußtsein.“ „Der Arbeiter macht Nichts, trum hat er Nichts: er macht aber Nichts, weil seine Arbeit stets eine einzeln Klebente, auf sein eigenes Bedürfnis berechnete, tägliche ist.“ *) Man kann sich dem entgegen etwa Folgendes denken: die Arbeit Gutenberg's blieb nicht einzeln, sondern erzeugte unzählige Kinder und lebt heute noch, sie war auf das Bedürfnis der Menschheit berechnet, und war eine ewige, unvergängliche.

Das humane Berufsthum verachtet sowohl das Bürger- als das Arbeiter-Berufsthum: denn der Bürger ist nur „ent-röhret“ über den Vagabonden (über Alle, welche „keine bestimmte Beschäftigung“ haben) und deren „Immaterialität“; den Arbeiter „empört“ der Faulenzer („Hauhehl“) und dessen „unmündliche“, weil ausfauende und ungesellschaftliche, Grundsätze. Dagegen erweitert der Humane: Die Unselbstständigkeit vieler ist nur dein Product, Philister! Daß Du aber, Proletarier, Allen das Büffeln zumuthest, und die Pladerei zu einer allgemeinen machen willst, das hängt Dir noch von deiner früheren Falschheit an. Du willst freilich dadurch, daß

*) Dr. Bauer cit. III. V. 48.

Alle sich gleich sehr plagen müssen, die Plagerei selbst erleichtern, jedoch nur aus dem Grunde, damit Alle gleichviel Mühe gewinnen. Was aber sollen sie mit ihrer Mühe anfangen? Was thut keine „Gesellschaft“, damit diese Mühe menschlich verbracht werde? Sie muß wieder die gewonnene Mühe dem egoistischen Belieben überlassen und gerade der Gewinn, den keine Gesellschaft fördert, fällt dem Egoisten zu, wie der Gewinn des Bürgerthums, die Herrenlosigkeit des Menschen, vom Staate nicht mit einem menschlichen Inhalt erfüllt werden konnte und deshalb der Willkür überlassen wurde.

Allerdings ist nothwendig, daß der Mensch herrenlos sei, aber darum soll auch nicht wieder der Geist über den Menschen, sondern der Mensch über den Geisten Herr werden. Allerdings muß der Mensch Mühe thun, aber wenn der Geist sich dieselbe zu Nutze macht, so entgeht sie dem Menschen; darum müßte Ihr der Mühe eine menschliche Bedeutung geben. Aber auch eure Arbeit unterbricht Ihr Arbeiter aus egoistischem Antriebe, weil Ihr essen, trinken, leben wollt; wie solltet Ihr bei der Mühe weniger Geisten sein? Ihr arbeitet nur, weil nach gethaner Arbeit auf feiern (faulenzen) ist, und womit Ihr eure Ruhezeit hinbringt, das bleibt dem Zufall überlassen.

Soll aber dem Egoismus jede Thür verriegelt werden, so müßte ein völlig „uninteressirtes“ Handeln eintreten werden, die gänzliche Uninteressirtheit. Dies ist allein menschlich, weil nur der Mensch uninteressirt ist; der Geist immer interessiert.

Lassen Wir einweilen die Uninteressirtheit gelten, so fragen Wir: Willst Du an nichts Interesse nehmen, für nichts

begeistert sein, nicht für die Freiheit, Menschheit u. s. w.? „O ja, das ist aber kein egoistisches Interesse, keine Interessirtheit, sondern ein menschliches, d. h. ein — theoretisches, nämlich ein Interesse nicht für einen Einzelnen oder die Einzelnen („Alle“), sondern für die Idee, für den Menschen!“

Und Du merkst nicht, daß Du auch nur begeistert bist für deine Idee, deine Freiheitsidee?

Und ferner merkst Du nicht, daß deine Uninteressirtheit wieder, wie die religiöse, eine himmlische Interessirtheit ist? Der Nutzen der Einzelnen läßt Dich allerdings kalt, und Du könntest abstrakt ausrufen: *sit libertas, pereat mundus*. Du sorgst auch nicht für den andern Tag und hast überhaupt keine ernstliche Sorge für die Bedürfnisse des Einzelnen, nicht für dein eigenes Wohlleben, noch das der Andern; aber Du machst Dir eben aus alle dem nichts, weil Du ein — Schwärmer bist.

Wird etwa der Humane so liberal sein, alles Menschenmögliche für menschlich auszugeben? Im Gegentheil! Ueber die Hure theilt er zwar das moralische Vorurtheil des Philisters nicht, aber „daß dieß Weib ihren Körper zur Gelderwerb-Maschine macht“^{*)}, das macht sie ihm als „Menschen“ verächtlich. Er urtheilt: Die Hure ist nicht Mensch, oder: so weit ein Weib Hure ist, so weit ist sie unmenschlich, entmenscht. Ferner: der Jude, der Christ, der Privilegirte, der Theologe u. s. w. ist nicht Mensch; so weit Du Jude u. s. w. bist, bist Du nicht Mensch. Wiederum das imperatorische Postulat: Wurf alles Aparte von Dir, kritisiere es weg! Sei nicht Jude,

^{*)} Lit. 323. v. 28.

nicht Christ u. s. w., sondern sei Mensch, nichts als Mensch! Mach deine Menschlichkeit gegen jede beschränkende Bestimmung geltend, mach Dich mittelst ihrer zum Menschen und von jenen Schranken frei, mach Dich zum „freien Menschen“, d. h. erkenne die Menschlichkeit als dein alles bestimmendes Wesen.

Ich sage: Du bist zwar mehr als Jude, mehr als Christ u. s. w., aber Du bist auch mehr als Mensch. Das sind alles Ideen, Du aber bist leibhaftig. Meinst Du denn, jemals „Mensch als solcher“ werden zu können? Meinst Du, unsere Nachkommen werden keine Vorurtheile und Schranken wegschaffen finden, für die unsere Kräfte nicht hinreichen? Oder glaubst Du etwa in deinem 40sten oder 50sten Jahre so weit gekommen zu sein, daß die folgenden Tage nichts mehr an Dir aufzulösen hätten, und daß Du Mensch wärest? Die Menschen der Nachwelt werden noch manche Freiheit erkämpfen, die Wir nicht einmal entbehren. Wozu brauchst Du jene spätere Freiheit? Wolltest Du Dich für nichts achten, bevor Du Mensch geworden, so müßtest Du bis zum „jüngsten Gericht“ warten, bis zu dem Tage, wo der Mensch oder die Menschheit die Vollkommenheit erlangt haben soll. Da Du aber sicherlich vorher stirbst, wo bleibt dein Siegeszels?

Trum lehre Du Dir die Sache lieber um und sage Dir: Ich bin Mensch! Ich brauche den Menschen nicht erst in Mir herzustellen, denn er gehört Mir schon, wie alle meine Eigenschaften.

Wie kann man aber, fragt der Kritiker, zugleich Jude und Mensch sein? Erstens, antworte Ich, kann man überhaupt weder Jude noch Mensch sein, wenn „man“ und Jude oder Mensch dasselbe bedeuten sollen; „man“ greift immer über jene

Bestimmungen hinaus, und Schmul sei noch so jüdisch Jude, nichts als Jude, vermag er nicht zu sein, schon weil er dieser Jude ist. Zweitens kann man allerdings als Jude nicht Mensch sein, wenn Mensch sein heißt, nicht Besonderes sein. Drittens aber — und darauf kommt es an — kann Ich als Jude ganz sein, was ich eben sein — kann. Von Samuel oder Moses und andern erwartet Ihr schwerlich, daß sie über das Judenthum sich hätten erheben sollen, obgleich Ihr sagen müßt, daß sie noch keine „Menschen“ waren. Sie waren eben, was sie sein konnten. Ist's mit den heutigen Juden anders? Weil Ihr die Idee der Menschheit entdeckt habt, folgt daraus, daß jeder Jude sich zu ihr bekehren könne? Wenn er es kann, so unterläßt er's nicht, und unterläßt er es, so — kann er's nicht. Was geht ihn eure Zumuthung an, was der Verus, Mensch zu sein, den Ihr an ihn ergehen laßt? —

In der „menschlichen Gesellschaft“, welche der Humane verheißt, soll überhaupt nichts Anerkennung finden, was Einer oder der Andere „Besonderes“ hat, nichts Werth haben, was den Charakter des „Privaten“ trägt. Auf diese Weise rundet sich der Kreis des Liberalismus, der an dem Menschen und der menschlichen Freiheit sein gutes, an dem Egoisten und allem Privaten sein böses Princip, an jenem seinen Gott, an diesem seinen Teufel hat, vollständig ab, und verlor im „Staate“ die besondere oder private Person ihren Werth (sein persönliches Verrecht), küßt in der „Arbeiter- oder Lumpen-Gesellschaft“ das besondere (private) Eigenthum seine Anerkennung ein, so wird in der „menschlichen Gesellschaft“ alles Person-

tere oder Private außer Betracht kommen, und wenn die „reine Kritik“ ihre schwere Arbeit vollführt haben wird, dann wird man wissen, was alles privat ist, und was man „in seines Nichts durchbohrendem Gesühle“ wird — stehen lassen müssen.

Weil dem humanen Liberalismus Staat und Gesellschaft nicht genügt, negirt er beide und behält sie zugleich. So heisst es einmal, die Aufgabe der Zeit sei „keine politische, sondern eine sociale“, und dann wird wieder für die Zukunft der „freie Staat“ verheissen. In Wahrheit ist die „menschliche Gesellschaft“ eben beides, der allgemeinste Staat und die allgemeinste Gesellschaft. Nur gegen den beschränkten Staat wird behauptet, er mache zu viel Aufhebens von geistigen Privatinteressen (z. B. dem religiösen Glauben der Leute), und gegen die beschränkte Gesellschaft, sie mache zu viel aus den materiellen Privatinteressen. Beide sollen die Privatinteressen den Privatleuten überlassen, und sich als menschliche Gesellschaft allein um die allgemein menschlichen Interessen kümmern.

Indem die Politiker den eigenen Willen, Eigenwillen oder Willkür abzuschaffen gedachten, bemerkten sie nicht, daß durch das Eigenthum der Eigenwille eine sichere Zukunftssäule erhielt.

Indem die Socialisten auch das Eigenthum wegnahmen, beachteten sie nicht, daß dieses sich in der Eigenheit eine Fortdauer sichert. Ist denn bloß Geld und Gut ein Eigenthum, oder ist jede Meinung ein Mein, ein Eigenes?

Es muß also jede Meinung aufheben oder unpersönlich gemacht werden. Der Person gebührt keine Meinung, sondern wie der Eigenwille auf den Staat, das Eigenthum auf die Gesellschaft übertragen wurde, so muß die Meinung

auch auf ein Allgemeines, „den Menschen“, übertragen und dadurch allgemein menschliche Meinung werden.

Steht die Meinung fest, so habe Ich meinen Gott (Gott ist ja nur als „mein Gott“, ist eine Meinung oder mein „Glaube“); also meinen Glauben, meine Religion, meine Gedanken, meine Ideale. Darum muß ein allgemein menschlicher Glaube entstehen, der „Fanatismus der Freiheit“. Dieß wäre nämlich ein Glaube, welcher mit dem „Wesen des Menschen“ übereinstimmt, und weil nur „der Mensch“ vernünftig ist (Ich und Du könntet sehr unvernünftig sein!), ein vernünftiger Glaube.

Wie Eigenwille und Eigenthum machtlos werden, so muß die Eigenheit oder der Egoismus überhaupt es werden.

In dieser höchsten Entwicklung „des freien Menschen“ wird der Egoismus, die Eigenheit, principieell bekämpft, und so untergeordnete Zwecke, wie die sociale „Wohlfahrt“ der Socialisten u. s. w. verschwinden gegen die erhabene „Idee der Menschheit“. Alles, was nicht ein „allgemein Menschliches“ ist, ist etwas Apatres, befriedigt nur Einige oder Einen, oder wenn es Alle befriedigt, so thut es dieß an ihnen, nur als Einzelnen, nicht als Menschen, und heißt deshalb ein „Egoistisches“.

Den Socialisten ist noch die Wohlfahrt das höchste Ziel, wie den politischen Liberalen der freie Wettstreit das Unerbittliche war; die Wohlfahrt ist nun auch frei, und was sie haben will, mag sie sich verschaffen, wie, wer in den Wettstreit (Concurrenz) sich einlassen wollte, ihn er wählen konnte.

Aber an dem Wettstreit Theil zu nehmen, braucht Ihr nur Bürger, an der Wohlfahrt Theil zu nehmen, nur Arbeiter zu sein. Beides ist noch nicht gleichbedeutend mit

„Mensch“. Dem Menschen ist erst „wahrhaft wohl“, wenn er auch „geistig frei“ ist! Denn der Mensch ist Geist, darum müssen alle Mächte, die ihm, dem Geiste, fremd sind, alle übermenschlichen, himmlischen, unmenschlichen Mächte müssen gestürzt werden, und der Name „Mensch“ muß über alle Namen sein.

So lehrt in diesem Ende der Neuzeit (Zeit der Neuen) als Hauptsache wieder, was im Anfange derselben Hauptsache gewesen war: die „geistige Freiheit“.

Dem Communisten insbesondere sagt der humane Liberale: Schreib Dir die Gesellschaft Deine Thätigkeit vor, so ist diese zwar vom Einfluß der Einzelnen, d. h. der Egoisten frei, aber es braucht darum noch keine rein menschliche Thätigkeit, und Du noch nicht ein völliges Organ der Menschheit zu sein. Welcherlei Thätigkeit die Gesellschaft von Dir fordert, das bleibt ja noch zufällig: sie könnte Dich bei einem Tempelbau u. dergl. anstellen, oder, wenn auch das nicht, so könntest Du doch aus eigenem Antriebe für eine Narrheit, also Unmenschlichkeit thätig sein; ja noch mehr, Du arbeitest wirklich nur, um Dich zu nähren, überhaupt, um zu leben, um des lieben Lebens willen, nicht zur Verherrlichung der Menschheit. Nithin ist die freie Thätigkeit erst dann erreicht, wenn Du Dich von allen Dummheiten frei machst, von allem Nichtmenschlichen, d. h. Egoistischen (nur dem Einzelnen, nicht dem Menschen im Einzelnen Angehörigen) Dich befreist, alle den Menschen oder die Menschheits-Idee verdunkelnden, unwahren Gedanken auflöstest, kurz, wenn Du nicht bloß ungehemmt bist in Deiner Thätigkeit, sondern auch der Inhalt Deiner Thätigkeit nur Menschliches ist, und Du nur für die Menschheit lebst und wirkst. Das ist aber nicht der Fall, so lange das Ziel

deines Strebens nur deine und Aller Wohlfahrt ist: was Du für die Lumpengesellschaft thust, das ist für die „menschliche Gesellschaft“ noch nichts gethan.

Das Arbeiten allein macht Dich nicht zum Menschen, weil es etwas Formelles und sein Gegenstand zufällig ist, sondern es kommt darauf an, wer Du, der Arbeitende, bist. Arbeiten überhaupt kannst Du aus egoistischem (materiellem) Antriebe, blos um Dir Nahrung u. dergl. zu verschaffen: es muß eine die Menschheit fördernde, auf das Wohl der Menschheit berechnete, der geschichtlichen, d. h. menschlichen Entwicklung dienende, kurz eine humane Arbeit sein. Dazu gehört zweierlei, einmal daß sie der Menschheit zu Gute komme, zum Andern, daß sie von einem „Menschen“ ausgehe. Das Erste allein kann bei jeder Arbeit der Fall sein, da auch die Arbeiten der Natur, z. B. der Thiere, von der Menschheit zur Förderung der Wissenschaft u. s. f. benutzt werden; das Zweite erfordert, daß der Arbeitende den menschlichen Zweck seiner Arbeit wisse, und da er dieß Bewußtsein nur haben kann, wenn er sich als Mensch weiß, so ist die entscheidende Bedingung das — Selbstbewußtsein.

Wenig ist schon viel erreicht, wenn Du aufhörst ein „Zündarbeiter“ zu sein, aber Du überschätzt damit doch nur das Ganze deiner Arbeit, und erwirbst ein Bewußtsein über dieselbe, was von einem Selbstbewußtsein, einem Bewußtsein über dein wahres „Selbst“ oder „Wesen“, den Menschen, noch weit entfernt ist. Dem Arbeiter bleibt noch das Verlangen nach einem „höheren Bewußtsein“, das er, weil die Arbeitsthätigkeit es nicht zu stillen vermag, in einer Feierstunde befriedigt. Daher steht seiner Arbeit das Feiern zur Seite, und er sieht sich gezwungen, in Einem Athem das Arbeiten und

das Faulenzen für menschlich auszugeben, ja dem Faulenzer, dem Feiertagen, die wahre Erhebung beizumessen. Er arbeitet nur, um von der Arbeit loszukommen: er will die Arbeit nur frei machen, um von der Arbeit frei zu werden.

Genuß, seine Arbeit hat keinen befriedigenden Gehalt, weil sie nur von der Gesellschaft aufgetragen, nur ein Besum, eine Aufgabe, ein Beruf ist, und umgekehrt, seine Gesellschaft befriedigt nicht, weil sie nur zu arbeiten zieht.

Die Arbeit müßte ihn als Menschen befriedigen: statt dessen befriedigt sie die Gesellschaft; die Gesellschaft müßte ihn als Menschen behandeln, und sie behandelt ihn als — lumpigen Arbeiter oder arbeitenden Lump.

Arbeit und Gesellschaft sind ihm nur nütze, nicht wie er als Mensch, sondern wie er als „Geist“ ihrer bedarf.

So die Kritik gegen das Arbeitenthum. Sie weist auf den „Geist“ hin, führt den Kampf des „Geistes mit der Masse“^{*)} und erklärt die communiquéte Arbeit für geistlose Massenarbeit. Arbeitsföhen, wie sie ist, liebt es die Masse, sich die Arbeit leicht zu machen. In der Literatur, die heute massenweise geliefert wird, erzeugt jene Arbeitsföhen die allbekannte Oberflächlichkeit, welche „die Mühe der Forderung“ von sich weist^{**)}.

Darum sagt der humane Liberalismus: Ihr wollt die Arbeit; wehlan, Wir wollen sie gleichfalls, aber Wir wollen sie in volstem Maße. Wir wollen sie nicht, um Ruße zu gewinnen, sondern um in ihr selber alle Genußthumung zu finden. Wir wollen die Arbeit, weil sie unsere Selbstentwöklung ist.

*) Lit. Abg. V. 24.

**) Lit. Abg. ebendaletzt.

Aber die Arbeit muß dann auch darnach sein. Es ehrt den Menschen nur die menschliche, die selbstbewusste Arbeit, nur die Arbeit, welche keine „egoistische“ Abzicht, sondern den Menschen zum Zwecke hat, und die Selbstoffenbarung des Menschen ist, so daß es heißen muß: *laboro, ergo sum*, Ich arbeite, d. h. Ich bin Mensch. Der Humane will die alle Materie verarbeitende Arbeit des Geistes, den Geist, der kein Ding in Ruhe oder in seinem Bestande läßt, der sich bei nichts beruhigt, alles auflöst, jedes gewonnene Resultat von neuem kränkt. Dieser ruhelose Geist ist der wahre Arbeiter, er vernichtet die Vorurtheile, zerichmettert die Schranken und Beschränktheiten, und erhebt den Menschen über Alles, was ihn beherrschen möchte, indeß der Communist nur für sich, und nicht einmal frei, sondern aus Noth arbeitet, kurz einen Zwangsarbeiter vorstellt.

Der Arbeiter solchen Schlages ist nicht „egoistisch“, weil er nicht für Einzelne, weder für sich noch für andere Einzelne, also nicht für private Menschen arbeitet, sondern für die Menschheit und den Fortschritt derselben: er lindert nicht einzelne Schmerzen, sorgt nicht für einzelne Bedürfnisse, sondern hebt Schranken hinweg, in denen die Menschheit eingekerkert ist, zerstreut Vorurtheile, die eine ganze Zeit beherrschen, überwindet Hemmnisse, die Allen den Weg verlegen, beseitigt Irrthümer, in denen sich die Menschen verfangen, entdeckt Wahrheiten, welche für Alle und alle Zeit durch ihn gefunden werden, kurz — er lebt und arbeitet für die Menschheit.

Aur's Erste nun weiß der Entdecker einer großen Wahrheit wohl, daß sie den andern Menschen nützlich sein könnte, und da ihm ein neidisches Vorenthalten keinen Genuß verschafft, so theilt er sie mit; aber wenn er auch das Bewußtsein hat,

daß seine Mittheilung für die Andern höchst werthvoll sei, so hat er doch seine Wahrheit keinesfalls um der Andern willen gesucht und gefunden, sondern um seinerwillen, weil ihn selbst danach verlangte, weil ihm das Dunkel und der Wahn seine Ruhe ließ, bis er nach seinen besten Kräften sich Licht und Aufklärung verschafft hatte.

Er arbeitete also um seinerwillen und zur Befriedigung seines Bedürfnisses. Daß er damit auch Andern, ja der Nachwelt nützlich war, nimmt seiner Arbeit den egoistischen Charakter nicht.

Für's Andere, wenn doch auch er nur seinerwegen arbeitete, warum wäre seine That menschlich, die der Andern unmenschlich, d. h. egoistisch? Uebrigens darum, weil dieses Buch, Gemälde, Symphonie u. s. w. die Arbeit seines ganzen Wesens ist, weil er sein Bestes dabei gethan, sich ganz hingelegt hat und ganz daraus zu erkennen ist, während das Werk eines Handwerkers nur den Handwerker, d. h. die Handwerksfertigkeit, nicht „den Menschen“ abgießt? In seinen Dichtungen haben Wir den ganzen Schiller, in so und so viel hundert Tefen haben Wir dagegen nur den Tefenseper vor Uns, nicht „den Menschen“.

Heißt dich aber nicht als: in dem einen Werke setzt Ihr Mich möglichst vollständig, in dem andern nur meine Fertigkeit? Bin Ich es nicht wiederum, den die That ausdrückt? Und ist es nicht egoistischer, sich der Welt in einem Werke darzubieten, sich auszuarbeiten und zu gestalten, als hinter seiner Arbeit versteckt zu bleiben? Du sagst freilich, Du offenbarest den Menschen. Allein der Mensch, den Du offenbarst, bist Du; Du offenbarst nur Dich, jedoch mit dem Unterschiede vom Handwerker, daß dieser sich nicht in Eine Arbeit zusam-

mengzupreffen versucht, sondern, um als er selbst erkannt zu werden, in seinen sonstigen Lebensbeziehungen aufgesucht werden muß, und daß dein Bedürfniß, durch dessen Befriedigung jenes Werk zu Stande kam, ein — theoretisches war.

Aber Du wirst erwidern, daß Du einen ganz andern, einen würdigeren, höheren, größeren Menschen offenbaren, einen Menschen, der mehr Mensch sei, als jener Andere. Ich will annehmen, daß Du das Menschenmögliche vollführst, daß Du zu Stande bringst, was keinem Andern gelingt. Worin besteht denn deine Größe? Gerade darin, daß Du mehr bist als andere Menschen (die „Masse“), mehr bist, als Menschen gewöhnlich sind, mehr als „gewöhnliche Menschen“, gerade in deiner Erhabenheit über den Menschen. Der andere Menschen zeichnest Du Dich nicht dadurch aus, daß Du Mensch bist, sondern weil Du ein „einziger“ Mensch bist. Du zeigst wohl, was ein Mensch leisten kann, aber weil Du, ein Mensch, das leistest, darum können Andere, auch Menschen, es noch leistungswegs leisten: Du hast es nur als einziger Mensch verrichtet und bist darin einzig.

Nicht der Mensch macht deine Größe aus, sondern Du erhebst sie, weil Du mehr bist, als Mensch, und gewaltiger, als andere — Menschen.

Man glaubt nicht mehr sein zu können, als Mensch. Vielmehr kann man nicht weniger sein!

Man glaubt ferner, was man immer auch erreiche, das komme dem Menschen zu Gute. In so fern Ich jederzeit Mensch bleibe, eter, wie Schiller, Schwabe, wie Kant, Preuge, wie Gustav Aulph, Ruzschütiger, so werde Ich durch meine Bezüge freilich ein ausgezeichnete Mensch, Schwabe, Preuge oder Ruzschütiger. Aber damit steht's nicht viel besser, wie

mit Friedrich des Großen Krüdfied, der um Friedrich's willen berühmt wurde.

Dem „Gibt Gott die Ehre“ entspricht das Moderne: „Gibt dem Menschen die Ehre“. Ich aber denke sie für Mich zu behalten.

Indem die Kritik an den Menschen die Aufforderung ergehen läßt, „menschlich“ zu sein, spricht sie die notwendige Bedingung der Geselligkeit aus; denn nur als Mensch unter Menschen ist man umgänglich. Hiermit giebt sie ihren socialen Zweck kund, die Herstellung der „menschlichen Gesellschaft“.

Unter den Socialtheorien ist unstreitig die Kritik die vollendetste, weil sie Alles eufert und entwerthet, was den Menschen vom Menschen trennt: alle Vorrechte bis auf das Vorrecht des Glaubens. In ihr kommt das Liebesprincip des Christenthums, das wahre Socialprincip, zum reinsten Vollzug, und es wird das letzte mögliche Experiment gemacht, die Ausschließlichkeit und das Absteigen den Menschen zu benehmen: ein Kampf gegen den Egoismus in seiner einfachsten und darum härtesten Form, in der Form der Einzigkeit, der Ausschließlichkeit, selber.

„Wie könnt Ihr wahrhaft gesellschaftlich leben, so lange auch nur Eine Ausschließlichkeit zwischen Euch noch besteht?“

Ich frage umgekehrt: Wie könnt Ihr wahrhaft einzig sein, so lange auch nur Ein Zusammenhang zwischen Euch noch besteht? Hängt Ihr zusammen, so könnt Ihr nicht von einander, umschließt Euch ein „Band“, so seid Ihr nur selbster was, und Euer Zwölf machen ein Duzend, Euer Tausende ein Volk, Euer Millionen die Menschheit.

„Nur wenn Ihr menschlich seid, könnt Ihr als Menschen mit einander umgehen, wie Ihr nur, wenn Ihr patriotisch seid, als Patrioten Euch vernehmen könnt!“

Wohlan, so eingezugne Ich: Nur wenn Ihr einzig seid, könnt Ihr als das, was Ihr seid, mit einander verkehren.

Gerate der schärfste Kritiker wird am schwersten von dem Rinde seines Principes getroffen werden. Indem er ein Ausschliefliches nach dem andern von sich thut, Kirchlichkeit, Patriotismus u. s. w. abschüttelt, löst er ein Band nach dem andern auf und sendet sich vom Kirchlichen, vom Patrioten u. s. w. ab, bis er zuletzt, nachdem alle Bände gesprengt sind, — allein steht. Er gerate muß Alle ausschließen, die etwas Ausschliefliches oder Privates haben, und was kann am Ende ausschließlicher sein, als die ausschließliche, einzige Person selber!

Oder meint er etwa, daß es besser stünde, wenn Alle „Menschen“ würden und die Ausschlieflichkeit aufgäben? Eben darum, weil „Alle“ bedeutet „jeder Einzelne“, bleibt ja der geistige Widerspruch erhalten, denn der „Einzelne“ ist die Ausschlieflichkeit selber. Läßt der Humane dem Einzelnen nichts Privates oder Ausschliefliches, keinen Privatglauben, keine Privatmeinung mehr gelten, kritisiert er ihm Alles vor der Nase weg, da sein Haß gegen das Private ein absoluter und ein sanftloser ist, kennt er keine Toleranz gegen Privates, weil alles Private unmenschlich ist: so kann er doch die Privatperson selbst nicht wegkritisieren, da die Härte der einzelnen Person seiner Kritik widersteht, und er muß sich damit begnügen, viele Person für eine „Privatperson“ zu erklären, und ihr wirklich alles Private wieder überlassen.

Was wird die Gesellschaft, die sich um nichts Privates

mehr bestimmen, thun? Das Private unmöglich machen? Nein, sondern es dem „Gesellschaftsinteresse unterordnen und z. B. dem Privatwillen überlassen, Feiertage, so viel wie er will, zu setzen, wenn er nur nicht mit dem allgemeinen Interesse in Collision tritt.“*) Alles Private wird freigelassen, d. h. es hat für die Gesellschaft kein Interesse.

„Durch ihre Absehrung gegen die Wissenschaft haben die Kirche und Religionen ausgesprochen, daß sie sind, was sie immer waren, was sich aber unter einem andern Scheine verbarg, wenn sie für die Basis und notwendige Begründung des Staats ausgegeben wurden — — eine reine Privatangelegenheit. Auch damals, als sie mit dem Staate zusammenhingen und diesen zum christlichen machten, waren sie nur der Beweis, daß der Staat noch nicht seine allgemeine politische Idee entwickelt habe, daß er nur Privatrecht setze — — sie waren nur der höchste Ausdruck dafür, daß der Staat eine Privatsache sei und nur mit Privatsachen zu thun habe. Wenn der Staat endlich den Muth und die Kraft haben wird, seine allgemeine Bestimmung zu erfüllen und frei zu sein, wenn er also auch im Stande ist, den besondern Interessen und Privatangelegenheiten ihre wahre Stellung zu geben — dann werden Religion und Kirche frei sein, wie sie es bisher noch nie gewesen. Als die reinste Privatangelegenheit und Befriedigung des rein persönlichen Bedürfnißes werden sie sich selbst überlassen sein, und jeder Einzelne, jede Gemeinde und Kirchengemeinschaft werden für die Seligkeit der Seele sorgen können, wie sie wollen und wie sie es für nöthig halten. Für seiner Seele Seligkeit wird Jeder sorgen, so weit es ihm persönlich

*) Franz Bauer: Lebensfrage S. 495.

Bedürfnis ist, und als Seelsorger denjenigen annehmen und besolden, der ihm die Befriedigung seines Bedürfnisses am besten zu garantiren scheint. Die Wissenschaft wird endlich ganz aus dem Spiel gelassen.“ *)

Was soll jedoch werden? Soll das gesellschaftliche Leben ein Ende haben und alle Umgänglichkeit, alle Verbrüderung, alles, was durch das Liebes- oder Societätsprincip geschaffen wird, verschwinden?

Als ob nicht immer Einer den Andern suchen wird, weil er ihn braucht, als ob nicht Einer in den Andern sich fügen muß, wenn er ihn braucht. Der Unterschied ist aber der, das kann wirklich der Einzelne sich mit dem Einzelnen vereinigt, indem er früher durch ein Band mit ihnen verbunden war: Sohn und Vater umfängt vor der Mündigkeit ein Band, nach derselben können sie selbstständig zusammentreten, vor ihr gehörten sie als Familienglieder zusammen (waren die „Hörigen“ der Familie), nach ihr vereinigen sie sich als Egoisten, Zehnschaft und Vaterschaft bleiben, aber Sohn und Vater binden sich nicht mehr daran.

Das letzte Privilegium ist in Wahrheit „der Mensch“; mit ihm sind Alle privilegiert oder belehnt. Denn, wie Bruno Bauer selbst sagt: „Das Privilegium bleibt, wenn es auch auf Alle ausgedehnt wird.“ **)

So verläßt der Liberalismus in folgenden Wanklungen:

„Griens. Der Einzelne ist nicht der Mensch, darum gilt seine einzelne Persönlichkeit nichts; kein persönlicher Wille, keine Willkühr, kein Befehl oder Ordennance!

*) Bruno Bauer: Die gute Sache der Freiheit. S. 62 — 63.

**) Intenitrag. 2. 110.

Zweitens: Der Einzelne hat nichts Menschliches, darum gilt kein Mein und Dein oder Eigenthum.

Drittens: Da der Einzelne weder Mensch ist noch Menschliches hat, so soll er überhaupt nicht sein, soll als ein Egoist mit seinem Egoistischen durch die Kritik vernichtet werden, um dem Menschen, „dem jetzt ein gesunkenen Menschen“ Platz zu machen.

Obgleich aber der Einzelne nicht Mensch ist, so ist der Mensch in dem Einzelnen doch vorhanden und hat, wie jeder Eruf und alles Göttliche, an ihm seine Existenz. Daher spricht der politische Liberalismus dem Einzelnen Alles zu, was ihm als „Menschen von Geburt“, als geborenem Menschen zukommt, wobei denn Gewissensfreiheit, Besitz u. s. w., kurz die „Menschenrechte“ gerechnet werden; der Socialismus vergönnt dem Einzelnen, was ihm als thätigem Menschen, als „arbeitendem“ Menschen zukommt; endlich der humane Liberalismus giebt dem Einzelnen, was er als „Mensch“ hat, t. h. Alles, was der Menschheit gehört. Wähin hat der Einzige gar nichts, die Menschheit Alles, und es wird die Nothwendigkeit der im Christenthum gerechtigten „Wiedergeburt“ unabweislich und im vollkommensten Maasse gefordert. Werde eine neue Creatur, werde „Mensch“!

Sogar an den Schluß des Vaterunsers könnte man sich erinnern glauben. Dem Menschen gehört die Herrschaft (die „Kraft“ oder Dynamis); darum darf kein Einzelter Herr sein, sondern der Mensch ist der Herr der Einzelnen —; des Menschen ist das Reich, t. h. die Welt, deshalb soll der Einzelne nicht Eigenthümer sein, sondern der Mensch, „Alle“, gebietet über die Welt als Eigenthum —; dem Menschen gebührt von Allem der Ruhm, die Verherrlichung oder

„Gottlichkeit“ (Deus), denn der Mensch oder die Menschheit ist der Zweck des Einzelnen, für den er arbeitet, denkt, lebt, und zu dessen Verherrlichung er „Mensch“ werden muß.

Die Menschen haben bisher immer gestrebt, eine Gemeinschaft ausfindig zu machen, worin ihre sonstigen Ungleichheiten „unwesentlich“ würden; sie strebten nach Ausgleichung, mithin nach Gleichheit, und wollten Alle unter Einen Hym kommen, was nichts Geringeres bedeutet, als das sie Einen Herrn suchten, Ein Vant, Einen Glauben („Wir glauben all' an Einen Gott“). Etwas Gemeinschaftlicheres oder Gleicheres kann es für die Menschen nicht geben, als den Menschen selbst, und in dieser Gemeinschaft hat der Liebestrang seine Befriedigung gefunden: er tastete nicht, bis er diese letzte Ausgleichung herbeigeführt, alle Ungleichheit gebüet, den Menschen dem Menschen an die Brust gelegt hatte. Gerade unter dieser Gemeinschaft aber wirt der Verfall und das Zerfallen am schrecklichsten. Bei einer beschränkteren Gemeinschaft stand noch der Abzuse gegen den Deutschen, der Christ gegen den Muhametaner u. s. w. Jetzt hingegen steht der Mensch gegen die Menschen, oder, da die Menschen nicht der Mensch sind, so nicht der Mensch gegen den Unmenschen.

Dem Sage: „Gott ist Mensch geworden“ folgt nun der andere: „der Mensch ist Ich geworden“. Dies ist das menschliche Ich. Wir aber lehren's um und sagen: Ich habe Mich nicht finden können, so lange Ich Mich als Menschen suchte. Nun sich aber zeigt, das der Mensch darnach trachtet, Ich zu werden und in Mir eine Selbstständigkeit zu gewinnen, merke Ich wohl, das doch Alles auf Mich ankommt, und der Mensch ohne Mich verloren ist. Ich mag aber nicht zum Schein dieses Allerheiligsten Mich hingeben und werke

hinfert nicht fragen, ob Ich in Meiner Verthätigung Mensch oder Urmensch sei: es bleibe mir tiefer Geist vom Halse!

Der humane Liberalismus geht radical zu Werke. Wenn Du auch nur in Einem Punkte etwas Besonderes sein oder haben willst, wenn Du auch nur Ein Verrecht vor Andern Dir bewahren, nur Ein Recht in Anspruch nehmen willst, das nicht ein „allgemeines Menschenrecht“ ist, so bist Du ein Egoist.

Recht so! Ich will nichts Besonderes vor Andern haben etc. sein, Ich will kein Verrecht gegen sie beanspruchen, aber — Ich messe Mich auch nicht an Andern, und will überhaupt kein Recht haben. Ich will Alles sein und Alles haben, was ich sein und haben kann. Ob Andere Aehnliches sind und haben, was kümmert's Mich? Das Gleiche, dasselbe können sie weiter sein, noch haben. Ich thue Ihnen keinen Abbruch, wie Ich dem Andern dadurch keinen Abbruch thue, daß Ich die Bewegung vor ihm „voraus habe“. Wenn sie es haben könnten, so hätten sie's.

Den andern Menschen keinen Abbruch zu thun, darauf kommt die Forderung hinaus, kein Verrecht zu besitzen. Allem „Voraushaben“ zu entsagen, die strengste Entfagungstheorie. Man soll sich nicht für „etwas Besonderes“ halten, wie z. B. Jude oder Christ. Nun, Ich halte Mich nicht für etwas Besonderes, sondern für einzig. Ich habe wohl Aehnlichkeit mit Andern; das gilt jedoch nur für die Vergleichung oder Messen; in der That bin Ich unvergleichlich, einzig. Kein Mensch ist nicht ihr Auser, mein Geist ist nicht ihr Geist. Bringt Ihr sie unter die Allgemeinheiten „Fleisch, Geist“, so sind das eure Weltaufen, die mit meinem Auser, meinem Geiste nichts zu schaffen haben, und

am wenigsten an das Meinige einen „Beruf“ ergehen lassen können.

Ich will an Dir nichts anerkennen oder respectiren, weder den Eigenthümer, noch den Lump, noch auch nur den Menschen, sondern Dich verbrauchen. Am Salz finde Ich, daß es die Speisen Mir schmackhaft macht, darum lasse Ich's zergerben; im Bische erkenne Ich ein Nahrungsmittel, darum verpöche Ich ihn; an Dir entdecke Ich die Gabe, Mir das Leben zu erhalten, daher wähle Ich Dich zum Gefährten. Oder am Salze sentire Ich die Krystallisation, am Bische die Animalität, an Dir die Menschheit u. s. w. Mir bist Du nur dasjenige, was Du für Mich bist, nämlich mein Gegenstand, und weil mein Gegenstand, darum mein Eigenthum.

Im humanen Liberalismus vollendet sich die Lumperei. Wir müssen erst auf das Lumpigste, Armseligste herunterkommen, wenn Wir zur Eigenheit gelangen wollen, denn Wir müssen alles Fremde ausziehen. Lumpiger aber scheint nichts, als der nackte — Mensch.

Mehr als Lumperei ist es indessen, wenn Ich auch den Menschen wegwerfe, weil ich fühle, daß auch er Mir fremd ist, mit daß Ich Mir darauf nichts einbilden darf. Es ist das nicht mehr bloß Lumperei; weil auch der letzte Lumpen abgefallen ist, so steht die wirkliche Nacktheit, die Entblößung von allem Fremden da. Der Lump hat die Lumperei selbst ausgezogen und damit aufgehört zu sein, was er war, ein Lump.

Ich bin nicht mehr Lump, sondern bin's gewesen.

Bis zur Stunde konnte die Zwiernacht deshalb nicht zum Ausbruch kommen, weil eigentlich nur ein Streich neuer Libe-

ralet mit veralteten Liberalen verhanden ist, ein Streit dater, welche die „Freiheit“ in kleinem Maasse verstehen, und dater, welche das „volle Maass“ der Freiheit wollen, also der Gemäßigten und Maasslosen. Alles dreht sich um die Frage: Wie frei muß der Mensch sein? Daß der Mensch frei sein müsse, daran glauben Alle; darum sind auch Alle liberal. Aber der Unmensch, der doch in jedem Einzelnen steckt, wie täumt man den? Wie stellt man's an, daß man nicht mit dem Menschen zugleich den Unmenschen frei läßt?

Der gesammte Liberalismus hat einen Fetsfeind, einen unüberwintlichen Gegenfag, wie Gott den Teufel: dem Menschen steht der Unmensch, der Einzelne, der Egoist stets zur Seite. Staat, Gesellschaft, Menschheit bewältigen diesen Teufel nicht.

Der humane Liberalismus verfolgt die Aufgabe, den andern Liberalen zu zeigen, daß sie immer noch nicht die „Freiheit“ wollen.

Hatten die andern Liberalen nur vereinzelten Egoismus vor Augen, und waren für sie den größten Theil blind, so hat der radicale Liberalismus den Egoismus „in Masse“ gegen sich, wirft Alle, die nicht die Sache der Freiheit, wie er, zur eigenen machen, unter die Masse, so daß jetzt Mensch und Unmensch streng geschieden als Feinde gegen einander stehen, nämlich die „Masse“ und die „Kritik“¹⁾; und zwar die „freie, menschliche Kritik“, wie sie (Zudenfrage S. 114) genannt wird, gegenüber der tohen, z. B. religiösen Kritik.

Die Kritik spricht die Hoffnung aus, daß sie über die ganze Masse siegen und ihr „ein allgemeines Armuthszeugniß

¹⁾ Ein. Jag. V. 23; daso V. 12 ff.

ausfüllen werde“.) Sie will also zuletzt Recht behalten und allen Streit der „Muthlosen und Zaghaften“ als eine egoistische Rechthaberei darstellen, als Kleinlichkeit, Armseligkeit. Aller Hader verliert an Bedeutung und die kleinlichen Zwistigkeiten werden aufgegeben, weil in der Kritik ein gemeinsamer Feind ins Feld rückt. „Ihr seid alleammt Egoisten, einer nicht besser als der andere!“ Nun stehen die Egoisten zusammen gegen die Kritik.

Wirklich die Egoisten? Nein, sie kämpfen gerade darum gegen die Kritik, weil diese sie des Egoismus beschuldigt; sie hat des Egoismus nicht geschämmt. Weshin stehen Kritik und Masse auf derselben Basis: beide kämpfen gegen den Egoismus, beide weisen ihn von sich ab, und schieben ihn einander zu.

Die Kritik und die Masse verfolgen dasselbe Ziel, Freiheit vom Egoismus, und haderen nur darüber, wer von ihnen dem Ziele sich am meisten nähert oder gar es erreicht.

Die Juden, die Christen, die Absolutisten, die Dunkelmänner und Lichtmänner, Politiker, Communisten, kurz Alle hatten den Vorwurf des Egoismus von sich fern, und da nun die Kritik diesen Vorwurf ihnen unverblümt und im ausgezeichneten Sinne macht, so rechtfertigen sich Alle gegen die Anschuldigung des Egoismus, und bekämpfen den — Egoismus, denselben Feind, mit welchem die Kritik Krieg führt.

Egoistenfeinde sind beide, Kritik und Masse, und beide suchen sich vom Egoismus zu befreien, sowohl dadurch, daß sie sich reinigen oder reinwaschen, als dadurch, daß sie ihn der Wegenspartei zuschreiben.

*) Et. 312 v. 15.

Der Kritiker ist der wahre „Wentführer der Masse“, der ihr den „einfachen Begriff und die Kettenart“ des Egoismus giebt, wogegen die Wentführer, welchen Lit. Ztg. V. 24 der Triumph abgesprochen wird, nur Stümper waren. Er ist ihr Fürst und Herrscher in dem Freiheitskriege gegen den Egoismus; wogegen er kämpft, dagegen kämpft auch sie. Er ist aber zugleich auch ihr Feind, nur nicht der Feind vor ihr, sondern der bestreute Feind, der die Kante hinter den Jagdbasen führt, um ihnen Muth zu erzwingen.

Dadurch reducirt sich der Gegensatz der Kritik und der Masse auf folgende Gegenthe: „Ihr seid Egoisten!“ — „Nein, Wir sind's nicht!“ — „Ich will's Euch beweisen!“ — „Du sollst unsere Rechtfertigung erfahren!“ —

Nehmen Wir denn beide, wofür sie sich ausgeben, für Nichtegoisten, und wofür sie einander nehmen, für Egoisten. Sie sind Egoisten und sind's nicht.

Die Kritik sagt eigentlich: Du mußt dein Ich so gänzlich von aller Beschränktheit befreien, daß es ein menschliches Ich wird. Ich sage: Befreie Dich so weit Du kannst, so hast Du das Deinige gethan; denn nicht Jedem ist es gegeben, alle Schranken zu durchbrechen, oder sprechender: Nicht Jedem ist das eine Schranke, was für den Andern eine ist. Folglich mühe Dich nicht an den Schranken Anderer ab; genug, wenn Du die deinigen niederreißest. Wem ist es jemals gelungen, auch nur eine Schranke für alle Menschen niederzureißen? Laufen nicht heute wie zu jeder Zeit Unzählige mit allen „Schranken der Menschheit“ herum? Wer eine seiner Schranken umwirft, der kann Andern Weg und Mittel gezeigt haben; das Umwerfen ihrer Schranken bleibt ihre Sache. Auch thut Keiner etwas Anderes. Den Leuten zu:

muthen, daß sie ganz Menschen werden, heißt sie auffordern, alle menschlichen Schranken zu stürzen. Das ist unmöglich, weil der Mensch keine Schranken hat. Ich habe zwar teten, aber Mich geben auch nur die meinigen etwas an, und nur sie können von Mir bezeugen werden. Ein menschliches Ich kann Ich nicht werden, weil Ich eben Ich und nicht bloß Mensch bin.

Doch sehen Wir noch, ob die Kritik Uns nicht etwas gelehrt hat, das Wir beherzigen können! Frei bin Ich nicht, wenn Ich nicht interesselos, Mensch nicht, wenn Ich nicht uninteressant bin? Nun, verschlägt es Mir auch wenig, frei oder Mensch zu sein, so will Ich doch keine Gelegenheit, Mich durchzusehen oder geltend zu machen, ungenutzt vorbeilassen. Die Kritik bietet Mir diese Gelegenheit durch die Lehre, daß, wenn sich etwas in Mir festsetzt und unauflöslich wird, Ich der Gefangene und Knecht desselben, d. h. ein Besessener, werde. Ein Interesse, es sei wofür es wolle, hat an Mir, wenn Ich nicht davon loskommen kann, einen Sklaven erbeutet, und ist nicht mehr mein Eigenthum, sondern Ich bin das seine. Nehmen wir daher die Weisung der Kritik an, keinen Theil unsers Eigenthums stabil werden zu lassen, und Uns nur wohl zu fühlen im — Auflösen.

Sagt also die Kritik: Du bist nur Mensch, wenn Du rastlos kritischst und auflöst! so sagen Wir: Mensch bin Ich ebenhin, und Ich bin Ich ebenfalls; darum will Ich nur Sorge tragen, daß Ich mein Eigenthum Mir sichere, und um es zu sichern, nehme Ich's jederzeit in Mich zurück, vernichte in ihm jede Regung nach Selbstständigkeit, und verschlinge es, ehe sich's teilen und zu einer „fixen Idee“ oder einer „Sucht“ werden kann.

Das thue Ich aber nicht um meines „menschlichen Berufes“ willen, sondern weil Ich Mich dazu berufe. Ich spreize Mich nicht, Alles aufzulösen, was einem Menschen aufzulösen möglich ist, und so lange Ich z. B. noch keine zehn Jahre alt bin, kritisiere Ich den Unsinn der Gebote nicht, bin aber gleichwohl Mensch und handle getate darin menschlich, daß Ich sie noch unkritisiert lasse. Kurz, Ich habe keinen Beruf, und folge seinem, auch nicht dem, Mensch zu sein.

Wolle Ich nun zurück, was der Liberalismus in seinen verschiedenen Ausprägungen errungen hat? Es sei ferne, daß etwas Errungenes verloren gehe! Nur wende Ich, nachdem durch den Liberalismus „der Mensch“ frei geworden, den Blick wieder auf Mich zurück und gestehe Mir's offen: Was der Mensch gewonnen zu haben scheint, das habe nur Ich gewonnen.

Der Mensch ist frei, wenn „der Mensch dem Menschen das höchste Wesen ist“. Also gehört es zur Vollendung des Liberalismus, daß jedes andere höchste Wesen vernichtet, die Theologie durch die Anthropologie umgeworfen, der Gott und seine Gnaden verläßt, der „Atheismus“ allgemein werde.

Der Egoismus des Eigenthums hat sein Bestes eingebüßt, wenn auch das „Mein Gott“ sinnlos geworden ist; denn Gott ist nur, wenn ihm das Heil des Einzelnen am Herzen liegt, wie dieser in ihm sein Heil sucht.

Der politische Liberalismus hob die Ungleichheit der Herren und Diener auf, er machte herrenlos, anarchisch. Der Herr wurde nun vom Einzelnen, dem „Egoisten“ entfernt, um ein Weisest zu werden: das Gesetz oder der Staat. Der sociale Liberalismus hebt die Ungleichheit des Besitzes, der Armen und Reichen auf, und macht besitzlos oder eigen-

thumlos. Das Eigenthum wird dem Einzelnen entzogen und der geistlichen Gesellschaft überantwortet. Der humane Liberalismus macht gottlos, atheistisch. Deshalb muß der Gott des Einzelnen, „mein Gott“, abgeschafft werden. Nun ist zwar die Herrenlosigkeit zugleich Dienstlosigkeit, Besitzlosigkeit zugleich Sorglosigkeit, und Geisteslosigkeit zugleich Verurtheilungslosigkeit, denn mit dem Herrn fällt der Diener weg, mit dem Besitz die Sorge um ihn, mit dem festgewurzelten Gott das Verurtheil; da aber der Herr als Staat wieder aufersteht, so erscheint der Diener als Unterthan wieder, da der Besitz zum Eigenthum der Gesellschaft wird, so erzeugt sich die Sorge von neuem als Arbeit, und da der Gott als Mensch zum Verurtheil wird, so ersticht ein neuer Glaube, der Glaube an die Menschheit oder Freiheit. Für den Gott des Einzelnen ist nun der Gott Aller, nämlich „der Mensch“ erhöht werden: „es ist ja Unser Aller-Höchstes, Mensch zu sein.“ Da aber Niemand ganz das werden kann, was die Idee „Mensch“ besagt, so bleibt der Mensch dem Einzelnen ein erhabenes Jenseits, ein unerreichtes höchstes Wesen, ein Gott. Zugleich aber ist dies der „wahre Gott“, weil er Uns völlig adäquat, nämlich Unser eigenes „Selbst“ ist: Wir selbst, aber von Uns getrennt und über-Uns erhaben.

A n m e r k u n g.

Verstehende Beurtheilung der „freien menschlichen Kritik“ war, wie auch dasjenige, was anderwärts noch sich auf Schriften dieser Richtung bezieht, unmittelbar nach dem Erscheinen

der betreffenden Bücher bruchstückweise niedergeschrieben worden, und Ich that wenig mehr, als daß Ich die Fragmente zusammentrug. Die Kritik trägt aber rastlos vorwärts und macht es dadurch nothwendig, daß Ich jetzt, nachdem mein Buch zu Ende geschrieben ist, noch einmal auf sie zurückkommen und diese Schlussanmerkung einschreiben muß.

Ich habe das neuste, das achte Heft der Allgemeinen Literaturzeitung von Bruno Bauer vor Mir.

Obenan stehen da wieder „die allgemeinen Interessen der Gesellschaft“. Allein die Kritik hat sich besonnen und dieser „Gesellschaft“ eine Bestimmung gegeben, wodurch sie von einer vorher damit noch verwechselten Form abgesondert wird: der „Staat“, in früheren Stellen noch als „freier Staat“ bezeichnet, wird völlig aufgegeben, weil er in keiner Weise die Aufgabe der „menschlichen Gesellschaft“ erfüllen kann. Die Kritik hat nur 1842 sich „gezwungen gesehen, für einen Augenblick das menschliche und das politische Wesen zu identificiren“; jetzt aber hat sie gefunden, daß der Staat, selbst als „freier Staat“ nicht die menschliche Gesellschaft, oder, wie sie ebenfalls sagen konnte, daß das Volk nicht „der Mensch“ ist. Wir sahen, wie sie mit der Theologie fertig wurde und klar bewies, daß vor dem Menschen der Gott zusammensinkt; Wir sehen sie nun in derselben Weise mit der Politik ins Reine kommen und zeigen, daß vor dem Menschen die Völker und Nationalitäten fallen: Wir sehen also, wie sie mit Kirche und Staat sich auseinandersetzt, indem sie beide für unmenschlich erklärt, und Wir werden es sehen — denn sie vermag es uns bereits —, wie sie auch den Beweis zu führen vermag, daß vor dem Menschen die „Masse“, die sie sogar selbst ein „geistiges Wesen“ nennt, werthlos erscheint. Wie sollten sich auch vor dem

höchsten Geiste die kleineren „geistigen Wesen“ halten können! „Der Mensch“ wirft die falschen Götzen nieder.

Was der Kritiker also für jetzt beabsichtigt, das ist die Betrachtung der „Masse“, die er vor „den Menschen“ hinstellen wird, um sie von diesem aus zu bekämpfen. „Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?“ — „Die Masse, ein geistiges Wesen!“ Sie wird der Kritiker „kennen lernen“ und finden, daß sie mit dem Menschen in Widerspruch stehe, er wird darthun, daß sie unmenschlich sei, und dieser Beweis wird ihm eben so wohl gelingen, als die früheren, daß das Göttliche und das Nationale, oder das Kirchliche und Staatliche, das Unmenschliche sei.

Die Masse wird definiert als „das bedeutendste Erzeugniß der Revolution, als die getäuschte Menge, welche die Illusionen der politischen Aufklärung, überhaupt der ganzen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts einer grenzenlosen Verstimmung übergeben haben“. Die Revolution befriedigte durch ihr Resultat die Einen und ließ Andere unbefriedigt; der befriedigte Theil ist das Bürgerthum (Bourgeoisie, Philister u. s. w.), der unbefriedigte ist die — Masse. Gehört der Kritiker, so gestellt, nicht selbst zur „Masse“?

Aber die Unbefriedigten befinden sich noch in großer Unklarheit, und ihre Unzufriedenheit äußert sich erst in einer „grenzenlosen Verstimmung“. Deren will nun der gleichfalls unbefriedigte Kritiker Meister werden: er kann nicht mehr wollen und erreichen, als jenes „geistige Wesen“, die Masse, aus ihrer Verstimmung herausbringen, und die nur Verstimmten „heben“, d. h. ihnen die richtige Stellung zu den zu überwindenden Revolutionsergebnissen geben, — er kann das Haupt der Masse werden, ihr entschiedener Wortführer. Darum will er auch

„die tiefe Klust, welche ihn von der Menge scheidet, aufheben“. Von denen, welche „die unteren Volksklassen heben wollen“, unterscheidet er sich dadurch, daß er nicht bloß diese, sondern auch sich selbst aus der „Verstümmung“ erlösen will.

Aber allerdings trägt ihn auch sein Bewußtsein nicht, wenn er die Masse für den „natürlichen Gegner der Theorie“ hält und voraussetzt, daß, „je mehr sich diese Theorie entwickeln wird, um so mehr sie die Masse zu einer compacten machen wird“. Denn der Kritiker kann mit seiner Voraussetzung, dem Menschen, die Masse nicht aufklären noch befriedigen. Ist sie, gegenüber dem Bürgerthum, nur „untere Volksklasse“, eine politisch unbedeutende Masse, so muß sie noch mehr gegenüber „dem Menschen“ eine bloße „Masse“, eine menschlich unbedeutende, ja eine unmenschliche Masse oder eine Menge von Unmenschen sein.

Der Kritiker räumt mit allem Menschlichen auf, und von der Voraussetzung ausgehend, daß das Menschliche das Wahre sei, arbeitet er sich selbst entgegen, indem er dasselbe überall, wo es bisher gefunden wurde, bestreitet. Er beweist nur, daß das Menschliche nirgends als in seinem Kerne, das Unmenschliche aber überall zu finden sei. Das Unmenschliche ist das Wirkliche, das allwärts Verhandene, und der Kritiker spricht durch den Beweis, daß es „nicht menschlich“ sei, nur deutlich den tautologischen Satz aus, daß es eben das Unmenschliche sei.

Wie aber, wenn das Unmenschliche, indem es entstellenden Muthes sich selbst den Rücken lehrt, auch von dem besunruhigenden Kritiker sich abwendete und ihn, von seiner Einrede unberührt und ungetroffen, stehen ließe? „Du nennst Mich das Unmenschliche, könnte es zu ihm sagen, und Ich bin es wirklich — für Dich; aber Ich bin es nur, weil Du Mich

zum Menschlichen in Gegensatz bringst, und Ich konnte Mich selbst nur so lange verachten, als Ich Mich an diesen Gegensatz hängen ließ. Ich war verächtlich, weil Ich mein „besseres Selbst“ außer Mir suchte; Ich war das Unmenschliche, weil Ich vom „Menschlichen“ träumte; Ich glich den Fremden, die nach ihrem „wahren Ich“ hungern und immer „arme Sünder“ bleiben; Ich dachte Mich nur im Vergleich zu einem Andern; genug Ich war nicht Alles in Allem, war nicht — einzig. Jetzt aber höre Ich auf, Mir selbst als das Unmenschliche vorzustellen, höre auf, Mich am Menschen zu messen und messen zu lassen, höre auf, etwas über Mir anzuerkennen, und somit — Gott befehlen, humaner Kritiker! Ich bin das Unmenschliche nur gewesen, bin es jetzt nicht mehr, sondern bin das Einzige, ja Dir zum Abscheu das Egoistische, aber das Egoistische nicht, wie es am Menschlichen, Humanen und Uneigennütigen sich messen läßt, sondern das Egoistische als das — Einzige.“

Noch auf einen andern Satz desselben Heftes haben Wir zu achten. „Die Kritik stellt keine Dogmen auf und will nichts als die Dinge kennen lernen.“

Der Kritiker fürchtet sich „dogmatisch“ zu werden oder Dogmen aufzustellen. Natürlich, er würde dadurch ja zum Gegenjag des Kritikers, zum Dogmatiker, er würde, wie er als Kritiker gut ist, nun böse, oder würde aus einem Uneigennütigen ein Egoist u. s. w. „Nur kein Dogma!“ das ist sein — Dogma. Denn es bleibt der Kritiker mit dem Dogmatiker auf ein und demselben Boden, dem der Gedanken. Gleich dem letzteren geht er stets von einem Gedanken aus, aber darin weicht er ab, daß er's nicht aufgibt, den principellen Gedanken im Denkproceß zu erhalten, ihn also

nicht stabil werden läßt. Er macht nur den Denkproceß gegen die Denkgläubigkeit, den Fortschritt im Denken gegen den Stillstand in demselben geltend. Vor der Kritik ist kein Gedanke sicher, da sie das Denken oder der denkende Geist selber ist.

Deshalb wiederhole Ich's, daß die religiöse Welt — und diese ist eben die Welt der Gedanken — in der Kritik ihre Vollendung erreicht, indem das Denken über jeden Gedanken übergreift, deren keiner sich „egoistisch“ festsetzen darf. Wo bliebe die „Reinheit der Kritik“, die Reinheit des Denkens, wenn auch nur Ein Gedanke sich dem Denkproceß entzöge? Daraus erklärt sich's, daß der Kritiker sogar hie und da schon über den Gedanken des Menschen, der Menschheit und Humanität leise spöttelt, weil er ahnt, daß hier ein Gedanke sich dogmatischer Festigkeit näherte. Aber er kann diesen Gedanken doch eher nicht auflösen, bis er einen — „höheren“ gefunden hat, in welchem jener zergehe; denn er bewegt sich eben nur — in Gedanken. Dieser höhere Gedanke könnte als der der Denkbewegung oder des Denkproceßes selbst, d. h. als der Gedanke des Denkens oder der Kritik ausgesprochen werden.

Die Denkfreiheit ist hiedurch in der That vollkommen geworden, die Geistesfreiheit feiert ihren Triumph: denn die einzelnen, die „egoistischen“ Gedanken verloren ihre dogmatische Gewaltthätigkeit. Es ist nichts übrig geblieben, als das — Dogma des freien Denkens oder der Kritik.

Gegen alles, was der Welt des Denkens angehört, ist die Kritik im Rechte, d. h. in der Gewalt: sie bleibt die Siegerin. Die Kritik, und allein die Kritik „steht auf der Höhe der Zeit“. Vom Standpunkte des Gedankens aus giebt es keine Macht, die der ihrigen überlegen zu sein vermöchte, und es ist eine Lust, zu sehen, wie leicht und spielend dieser Drache

alles andere Gedankenwürm verschlingt. Es windet sich freilich jeder Wurm, sie aber zermalmt ihn in allen „Wendungen“.

Ich bin kein Gegner der Kritik, d. h. Ich bin kein Dogmatiker, und fühle Mich von dem Zahne des Kritikers, womit er den Dogmatiker zerfleischt, nicht getroffen. Wäre Ich ein „Dogmatiker“, so stellte Ich ein Dogma, d. h. einen Gedanken, eine Idee, ein Princip obenan, und vollendete dies als „Systematiker“, indem Ich's zu einem System, d. h. einem Gedankenbau ausspanne. Wäre Ich umgekehrt ein Kritiker, nämlich ein Gegner des Dogmatikers, so führte Ich den Kampf des freien Denkens gegen den knechtenden Gedanken, verteidigte das Denken gegen das Getachte. Ich bin aber weder der Champion eines Gedankens, noch der des Denkens; denn „Ich“, von dem Ich ausgehe, bin weder ein Gedanke, noch befinde Ich im Denken. An Mir, dem Unnenkbaren, zerfällt das Reich der Gedanken, des Denkens und des Geistes.

Die Kritik ist der Kampf des Befessenen gegen die Befessenheit als solche, gegen alle Befessenheit, ein Kampf, der in dem Bewußtsein begründet ist, daß überall Befessenheit oder, wie es der Kritiker nennt, religiöses und theologisches Verhältnis vorhanden ist. Er weiß, daß man nicht blos gegen Gott, sondern ebenso gegen andere Ideen, wie Recht, Staat, Gesetz u. s. w. sich religiös oder gläubig verhält, d. h. er erkennt die Befessenheit aller Dingen. So will er durch das Denken die Gedanken auflösen, Ich aber sage, nur die Gedankenlosigkeit rettet Mich wirklich vor den Gedanken. Nicht das Denken, sondern meine Gedankenlosigkeit oder Ich, der Unkenkbare, Unbegreifliche befreie mich aus der Befessenheit.

Ein Auk thut Mir die Dienste des sorglichsten Denkens, ein Nocken der Glieder schüttelt die Qual der Gedanken ab,

ein Aufstöhnen bedeutet den Abstieg der religiösen Welt von der Brust, ein aufschäumendes Zudröhnen wüßt jahrelange Fasten ab. Aber die ungeheure Bedeutung des gedankenlosen Zudröhens konnte in der langen Nacht des Denkens und Glaubens nicht erkannt werden.

„Welche Plumpheit und Trivialität, durch ein Abbrechen die schwierigsten Probleme lösen, die umfassendsten Aufgaben erledigen zu wollen!“

Hast Du aber Aufgaben, wenn Du sie Dir nicht stellst? So lange Du sie stellst, wirst Du nicht von ihnen lassen, und Ich habe ja nichts dagegen, daß Du denkst und denkend tausend Gedanken erschaffest. Aber Du, der Du die Aufgaben gestellt hast, sollst Du sie nicht wieder umwerfen können? Mußt Du an diese Aufgaben gebunden sein, und müssen sie zu absoluten Aufgaben werden?

Um nur Eines anzuführen, so hat man die Regierung darum herabgesetzt, daß sie gegen Gedanken Mittel der Gewalt ergreift, gegen die Presse mittelst der Polizeigewalt der Censur einschreitet und aus einem literarischen Kampfe einen persönlichen macht. Als ob es sich lediglich um Gedanken handelte, und als ob man gegen Gedanken uneigennützig, selbstverleugnend und aufopfernd sich verhalten müßte! Greifen jene Gedanken nicht die Regierenden selbst an und fordern so den Egoismus heraus? Und stellen die Denkenden nicht an die Angegriffenen die religiöse Forderung, die Nacht des Denkens, der Ideen, zu vertreiben? Sie sollen freiwillig und hingebend erliegen, weil die göttliche Nacht des Denkens, die Minerva, auf Seiten ihrer Feinde kämpft. Das wäre ja ein Akt der Besessenheit, ein religiöses Opfer. Freilich werden die Regierenden selbst in religiöser Besessenheit und folgen der

leitenden Macht einer Idee oder eines Glaubens; aber sie sind zugleich ungehändigte Egoisten, und gerade gegen die Feinde bricht der zurückgehaltene Egoismus los: Befessene in ihrem Glauben sind sie zugleich unbefessen von dem Glauben der Gegner, d. h. sie sind gegen diesen Egoisten. Will man ihnen einen Vorwurf machen, so könnte es nur der umgekehrte sein, nämlich der, daß sie von ihren Ideen befehen sind.

Gegen die Gedanken soll keine egoistische Gewalt aufzutreten, keine Polizeigewalt u. dergl. So glauben die Denkgläubigen. Aber das Denken und seine Gedanken sind Mir nicht heilig und Ich wehre Mich auch gegen sie meiner Haut. Das mag ein unvernünftiges Wehren sein; bin Ich aber der Vernunft verpflichtet, so muß Ich, wie Abraham, ihr das Liebste opfern!

Im Reiche des Denkens, welches gleich dem des Glaubens das Himmelreich ist, hat allerdings Jeder Unrecht, der gedankenlose Gewalt braucht, gerade so, wie Jeder Unrecht hat, der im Reiche der Liebe lieblos verfährt, oder, obgleich er ein Christ ist, also im Reiche der Liebe lebt, doch unchristlich handelt: er ist in diesen Reichen, denen er anzugehören meint und gleichwohl ihren Gesetzen sich entzieht, ein „Sünder“ oder „Egoist“. Aber er kann auch der Herrschaft dieser Reiche sich nur entziehen, wenn er an ihnen zum Verbrecher wird.

Das Resultat ist auch hier dieß, daß der Kampf der Denkenden gegen die Regierung zwar soweit im Rechte, nämlich in der Gewalt ist, als er gegen die Gedanken derselben geführt wird (die Regierung verstummt und weiß literarisch nichts Erhebliches einzurwenden), dagegen im Unrechte, nämlich in der Ohnmacht, sich befindet, soweit er nichts als Gedanken gegen eine persönliche Macht ins Feld zu führen weiß

(die egoistische Macht stopft den Denkenden den Mund). Der theoretische Kampf kann nicht den Sieg vollenden und die heilige Macht des Denkens unterliegt der Gewalt des Egoismus. Nur der egoistische Kampf, der Kampf von Egoisten auf beiden Seiten, bringt Alles ins Klare.

Dies Letzte nun, das Denken selbst zu einer Sache des egoistischen Beliebens, einer Sache des Einzigigen, gleichsam zu einer bloßen Kurzweil oder Liebhaberei zu machen und ihm die Bedeutung „letzte entscheidende Macht zu sein“, abzunehmen, diese Herabsetzung und Entheiligung des Denkens, diese Gleichstellung des gedankenlosen und gedankenvollen Ich's, diese plumpe, aber wirkliche „Gleichheit“ — vermag die Kritik nicht herzustellen, weil sie selbst nur Priesterin des Denkens ist und über das Denken hinaus nichts sieht als — die Sündfluth.

Die Kritik behauptet z. B. zwar, daß die freie Kritik über den Staat siegen dürfe, aber sie wahrt sich zugleich gegen den Vorwurf, welcher ihr von der Staatsregierung gemacht wird, daß sie „Willkühr und Frechheit“ sei; sie meint also, „Willkühr und Frechheit“ dürfen nicht siegen, nur sie dürfe es. Es ist vielmehr umgekehrt: der Staat kann nur von frecher Willkühr wirklich besiegt werden.

Es kann nun, um hiermit zu schließen, einleuchten, daß der Kritiker in seiner neuen Wendung sich selber nicht umgewandelt, sondern nur „ein Versetzen gut gemacht“ hat, „mit einem Gegenstande ins Reine gekommen“ ist und zu viel sagt, wenn er davon spricht, daß „die Kritik sich selbst kritisiere“; sie oder vielmehr er hat nur ihr „Versetzen“ kritisiert und sie von ihren „Inconsequenzen“ geläutert. Wollte er die Kritik kritisiren, so müßte er zusehen, ob an der Voraussetzung derselben etwas sei.

Ich Meinethetils gehe von einer Voraussetzung aus, indem Ich Mich voraussetze; aber meine Voraussetzung ringt nicht nach ihrer Vollenkung, wie der „nach seiner Vollenkung ringende Mensch“, sondern dient Mir nur dazu, sie zu genießen und zu verzehren. Ich zehre gerade an meiner Voraussetzung allein und bin nur, indem Ich sie verzehre. Darum aber ist jene Voraussetzung gar keine; denn da Ich der Einzige bin, so weiß Ich nichts von der Zweierheit eines voraussetzenden und vorausgesetzten Ich's (eines „unvollkommenen“ und „vollkommenen“ Ich's oder Menschen), sondern, daß Ich Mich verzehre, heißt nur, daß Ich bin. Ich setze Mich nicht voraus, weil Ich Mich jeden Augenblick überhaupt erst setze oder schaffe, und nur dadurch Ich bin, daß Ich nicht vorausgesetzt, sondern gesetzt bin, und wiederum nur in dem Moment gesetzt, wo Ich Mich setze, d. h. Ich bin Schöpfer und Geschöpf in Einem.

Sollen die bisherigen Voraussetzungen in einer völligen Auflösung zergehen, so dürfen sie nicht wieder in eine höhere Voraussetzung, d. h. einen Gedanken oder das Denken selbst, die Kritik, aufgelöst werden. Es soll ja jene Auflösung Mir zu Gute kommen, sonst gehörte sie nur in die Reihe der unzähligen Auflösungen, welche zu Gunsten Anderer, z. B. eben des Menschen, Gottes, des Staates, der reinen Moral u. s. w. alte Wahrheiten für Unwahrheiten erklärten und lang genährte Voraussetzungen abschafften.

Zweite Abtheilung.

I ch.



Am dem Eingange der neuen Zeit sieht der „Gott-
mensch“. Wirt sich an ihrem Ausgange nur der Gott am
Gottmenschen verflüchtigen, und kann der Gottmensch wirklich
sterben, wenn nur der Gott an ihm stirbt? Man hat an diese
Frage nicht gedacht und fertig zu sein gemeint, als man
das Werk der Aufklärung, die Ueberwindung des Gottes, in
unsern Tagen zu einem siegreichen Ende führte; man hat nicht
gemerkt, daß der Mensch den Gott getödtet hat, um nun —
„alleiniger Gott in der Höhe“ zu werden. Das Jenseits
außer Uns ist allerdings weggesetzt, und das große Unter-
nehmen der Aufklärer vollbracht; allein das Jenseits in
Uns ist ein neuer Himmel geworden und ruft Uns zu erneu-
tem Himmelsstürmen auf: der Gott hat Platz machen müssen,
aber nicht Uns, sondern — dem Menschen. Wie mögt Ihr
glauben, daß der Gottmensch gestorben sei, ehe an ihm außer
dem Gott auch der Mensch gestorben ist?

I.

Die Eigenheit.

„Lehzt der Geist nicht nach Freiheit?“ — Ach, mein Geist nicht allein, auch mein Leib, lehzt stündlich danach! Wenn meine Nase vor der dufenden Schloßküche meinem Gaumen von den schmackhaften Gerichten erzählt, die darin zubereitet werden, da fühlt er bei seinem trocknen Brote ein fürchterliches Schmachten; wenn meine Augen dem schwieligen Rücken von weichen Dunen sagen, auf denen sich's lieblicher liegt, als auf seinem zusammengebrückten Stroh, da faßt ihn ein verbissener Grimm; wenn — doch verfolgen Wir die Schmerzen nicht weiter. — Und das nennst Du eine Freiheitssehn-
sucht? Wovon willst Du denn frei werden? Von deinem Kommissbret und deinem Strohlager? So wirf es weg! — Damit aber scheint Dir nicht gedient zu sein; Du willst viel mehr die Freiheit haben, köstliche Speisen und schwellende Betten zu genießen. Sollen die Menschen Dir diese „Freiheit“ geben —, sollen sie Dir's erlauben? Du hoffst das nicht von ihrer Menschenliebe, weil Du weißt, sie denken alle wie —

Du: Jeder ist sich selbst der Nächste! Wie willst Du also zum Genuß jener Speisen und Betten kommen? Doch wohl nicht anders, als wenn Du sie zu deinem Eigenthum machst!

Du willst, wenn Du es recht bedenkst, nicht die Freiheit, alle diese schönen Sachen zu haben, denn mit der Freiheit dazu hast Du sie noch nicht; Du willst sie wirklich haben, willst sie dein nennen und als dein Eigenthum besitzen. Was nützt Dir auch eine Freiheit, wenn sie nichts einbringt? Und würdest Du von allem frei, so hättest Du eben nichts mehr; denn die Freiheit ist inhaltsleer. Wer sie nicht zu benutzen weiß, für den hat sie keinen Werth, diese unnütze Erlaubniß; wie Ich sie aber benutze, das hängt von meiner Eigenheit ab.

Ich habe gegen die Freiheit nichts einzuwenden, aber Ich wünsche Dir mehr als Freiheit; Du müßtest nicht bloß los sein, was Du nicht willst, Du müßtest auch haben, was Du willst, Du müßtest nicht nur ein „Freier“, Du müßtest auch ein „Giger“ sein.

Frei — wovon? E was läßt sich nicht alles abschütteln! Das Joch der Leibeigenschaft, der Oberherrlichkeit, der Aristokratie und Fürsten, die Herrschaft der Begierden und Leidenschaften; ja selbst die Herrschaft des eigenen Willens, des Eigenwillens, die vollkommenste Selbstverleugnung ist ja nichts als Freiheit, Freiheit nämlich von der Selbstbestimmung, vom eigenen Selbst, und der Drang nach Freiheit als nach etwas Absolutem, jedes Preises Würdigem, brachte Uns um die Eigenheit: er schuf die Selbstverleugnung. Je freier Ich indes werde, desto mehr Zwang thürmt sich vor meinen Augen auf, desto ohnmächtiger fühle Ich Mich. Der unfreie Sohn der Willniß empfindet noch nichts von all' den Schranken, die einen gebildeten Menschen bedrängen: er dünkt sich freier als

dieser. In dem Maße als Ich Mir Freiheit erringe, schaffe Ich Mir neue Grenzen und neue Aufgaben; habe Ich die Eisenbahnen erfunden, so fühle Ich Mich wieder schwach, weil Ich noch nicht, dem Vogel gleich, die Lüfte durchsegeln kann, und habe Ich ein Problem, dessen Dunkelheit meinen Geist bedrückte, gelöst, so erwarten Mich schon unzählige andere, deren Räthselhaftigkeit meinen Fortschritt hemmt, meinen freien Blick vertrübt, die Schranken meiner Freiheit Mir schmerzhaft fühlbar macht. „Nun ihr frei worden seid von der Sünde, seid ihr Knechte worden der Gerechtigkeit.“ *). Die Republikaner in ihrer weiten Freiheit, werden sie nicht Knechte des Gesetzes? Wie schütten sich allezeit die wahren Christenherzen, „frei zu werden“, wie schmachteten sie, von den „Banden dieses Erdenlebens“ sich erlöst zu sehen; sie schauten nach dem Lande der Freiheit aus. („Das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie, die ist unser aller Mutter“. Gal. 4, 26.)

Frei sein von etwas — heißt nur: ledig oder los sein. „Er ist frei von Kopfweg“ ist gleich mit: er ist es los. „Er ist frei von diesem Vorurtheil“ ist gleich mit: er hat es nie gefaßt oder er ist es losgeworden. Im „los“ vollenden Wir die vom Christenthum empfohlene Freiheit, im sündlos, gottlos, sittenlos u. s. w.

Freiheit ist die Lehre des Christenthums. „Ihr, lieben Brüder, seid zur Freiheit berufen.“ **) „Also redet und also thut, als die da sollen durchs Gesetz der Freiheit gerichtet werden.“ ***)

*) Römer 6, 18.

**) 1 Petri 2, 16.

***) Jacobi 2, 12.

Müssen Wir etwa, weil die Freiheit als ein christliches Ideal sich verräth, sie aufgeben? Nein, nichts soll verloren gehen, auch die Freiheit nicht; aber sie soll unser eigen werden, und das kann sie in der Form der Freiheit nicht.

Welch ein Unterschied zwischen Freiheit und Eigenheit! Gar vieles kann man los werden, Alles wird man doch nicht los; von Vielem wird man frei, von Allem nicht. Innerlich kann man trotz des Zustandes der Sklaverei frei sein, obwohl auch wieder nur von Allerlei, nicht von Allem; aber von der Peitsche, der gebieterischen Laune u. s. w. des Herrn wird man als Sklave nicht frei. „Freiheit lebt nur in dem Reich der Thäume“! Dagegen Eigenheit, das ist mein ganzes Wesen und Dasein, das bin Ich selbst. Frei bin Ich von Dem, was Ich los bin, Eigener von dem, was Ich in meiner Macht habe, oder dessen Ich mächtig bin. Mein eigen bin Ich jederzeit und unter allen Umständen, wenn Ich Mich zu haben verstehe und nicht an Andere wegwerfe. Das Freisein kann Ich nicht wahrhaft wollen, weil Ich's nicht machen, nicht erschaffen kann: Ich kann es nur wünschen und darnach — trachten, denn es bleibt ein Ideal, ein Spuk. Die Fesseln der Wirklichkeit schneiden jeden Augenblick in mein Fleisch die schärfsten Striemen. Mein eigen aber bleibe Ich. Einem Gebieter selbstgeigen hingegeben, denke Ich nur an Mich und meinen Vortheil; seine Schläge treffen Mich zwar: Ich bin nicht davon frei; aber Ich erdulde sie nur zu meinem Nutzen, etwa um ihn durch den Schein der Gehorsamkeit zu täuschen und sicher zu machen, oder auch um nicht durch Widergesplichkeit Aergeres Mir zuzuziehen. Da Ich aber Mich und meinen Eigennutz im Auge behalte, so fasse Ich die

nächste, gute Gelegenheit beim Schopfe, den Sklavenbesitzer zu zettreten. Daß Ich dann von ihm und seiner Peinische frei werde, das ist nur die Folge meines vorangegangenen Egoismus. Man sagt hier vielleicht, Ich sei auch im Stande der Sklaverei „frei“ gewesen, nämlich „an sich“ oder „innerlich“. Allein „an sich frei“ ist nicht „wirklich frei“ und „innerlich“ nicht „äußerlich“. Eigen hingegen, mein eigen war Ich ganz und gar, innerlich und äußerlich. Von den Folterqualen und Geißelhieben ist mein Leib nicht „frei“ unter der Herrschaft eines grausamen Gebieters; aber meine Knochen sind es, welche unter der Tortur ächzen, meine Fiebern jucken unter den Schlägen, und Ich ächze, weil mein Leib ächzt. Daß Ich seufze und erzittere, beweist, daß Ich noch bei Mir, daß Ich noch mein eigen bin. Mein Bein ist nicht „frei“ von dem Prügel des Herrn, aber es ist mein Bein und ist unentreißbar. Er reiße Mir's aus und sehe zu, ob er noch mein Bein hat! Nichts behält er in der Hand als den — Leichnam meines Beines, der so wenig mein Bein ist, als ein todter Hund noch ein Hund ist: ein Hund hat ein pulsirendes Herz, ein sogenannter todter Hund hat keines, und ist darum kein Hund mehr.

Meint man, daß ein Sklave doch innerlich frei sein könne, so sagt man in der That nur das Unbestreitbarste und Trivialste. Denn wer wagt wohl behaupten, daß irgend ein Mensch ohne alle Freiheit sei? Wenn Ich ein Augendiener bin, kann Ich darum nicht von unzähligen Dingen frei sein, z. B. vom Glauben an Zeus, von Ruhmbegierde u. dergl.? Warum also sollte ein gepeinigter Sklave nicht auch innerlich frei sein können von unchristlicher Meinung, von Feindeshaß u. s. w.? Er ist dann eben „christlich frei“, ist das Unchristliche los;

aber ist er abſolut frei, von Allem frei, z. B. vom chriſtlichen Glauben oder vom körperlichen Schmerze u. ſ. w.?

Inzwiſchen ſcheint dieß Alles mehr gegen Namen als gegen die Sache geſagt zu ſein. Iſt aber der Name gleichgültig, und hat nicht ſtets ein Wort, ein Zitholoeth, die Menſchen begeiſtert und — bethört? Doch zwischen der Freiheit und der Eigenheit liegt auch noch eine tiefere Kluft, als die bloße Wortdifferenz.

Alle Welt verlangt nach Freiheit, Alle ſehnen ihr Reich herbei. O bezaubernd schöner Traum von einem blühenden „Reiche der Freiheit“, einem „freien Menſchengeschlechte“! — wer hätte ihn nicht geträumt? So ſollen die Menſchen frei werden, ganz frei, von allem Zwange frei! Von allem Zwange, wirklich von allem? Sollen ſie ſich ſelbſt niemals mehr Zwang anthun? „Ach ja, das wohl, das iſt ja gar kein Zwang!“ Nun, ſo ſollen ſie doch frei werden vom religiöſen Glauben, von den ſtrengen Pflichten der Sittlichkeit, von der Unerbittlichkeit des Geſetzes, von — „Welch fürchterliches Mißverhältniß!“ Nun, wovon ſollen ſie denn frei werden, und wovon nicht?

Der liebliche Traum iſt zertrümmert, erwacht reißt man die halbgeöffneten Augen und ſtarrt den proſaiſchen Frager an. „Wovon die Menſchen frei werden ſollen?“ — Von der Blindgläubigkeit, ruft der Eine. Ei was, ſchreit ein Anderer, aller Glaube iſt Blindgläubigkeit; ſie müſſen von allem Glauben frei werden. Nein, nein, um Gencowiller. — fährt der Dritte wieder los, — werſt nicht allen Glauben von Such, ſonſt bricht die Nacht der Unwiſſenheit herein. Wir müſſen, läßt ſich ein Dritter vernehmen, die Republik haben und von allen gebietenden Herren — frei werden. Damit iſt nichts geſchehen,

sagt ein Viertes; Wir kriegen dann nur einen neuen Herrn, eine „herrschende Majorität“; vielmehr laßt Uns von der schrecklichen Ungleichheit Uns befreien. — O unselige Gleichheit, höre Ich dein pöbelhaftes Gehrüll schon wieder! Wie hatte Ich so schon noch eben von einem Paradiese der Freiheit geträumt, und welche — Frechheit und Zügellosigkeit erhebt jetzt ihr wildes Geschrei! So klagt der Erste und rafft sich auf, um das Schwert zu ergreifen gegen die „maßlose Freiheit.“ Bald hören Wir nichts mehr als das Schwertergeräusch der uneinigen Freiheitsträumer.

Der Freiheitstrang lief zu jeder Zeit auf das Verlangen nach einer bestimmten Freiheit hinaus, z. B. Glaubensfreiheit, d. h. der gläubige Mensch wollte frei und unabhängig werden; wovon? etwa vom Glauben? nein! sondern von den Glaubensinstituten. So steht „politische oder bürgerliche“ Freiheit. Der Bürger will frei werden, nicht vom Bürgerthum, sondern von Beamtenherrschaft, Auktorität u. dergl. Fürst Metternich sagte einmal, er habe „einen Weg gefunden, der für alle Zukunft auf den Pfad der echten Freiheit zu leiten geeignet sei.“ Der Graf von Provence lief gerade zu der Zeit aus Frankreich fort, als es sich dazu anließ, das „Reich der Freiheit“ zu stiften, und sagte: „Meine Gefangenschaft war Mir unerträglich geworden, ich hatte nur Eine Leidenschaft: das Verlangen nach — Freiheit, Ich dachte nur an Sie.“

Der Drang nach einer bestimmten Freiheit schließt stets die Absicht auf eine neue Herrschaft ein, wie denn die Revolutionen zwar „ihren Vertheidigern das erhebende Gefühl geben konnte, daß sie für die Freiheit kämpften“, in Wahrheit aber nur, weil man auf eine bestimmte Freiheit, darum auf eine neue Herrschaft, die „Herrschaft des Geistes“ ausging.

Freiheit wollt Ihr Alle, Ihr wollt die Freiheit. Warum schachert Ihr denn um ein Mehr oder Weniger? Die Freiheit kann nur die ganze Freiheit sein; ein Stück Freiheit ist nicht die Freiheit. Ihr verzweifelt daran, daß die ganze Freiheit, die Freiheit von Allem, zu gewinnen sei, ja Ihr haltet's für Wahnsinn, sie auch nur zu wünschen? — Nun, so laßt ab, dem Phantome nachzujaugen, und verwendet Eure Mühe auf etwas Besseres, als auf das — Unerreichbare.

„Ja es giebt aber nichts Besseres als die Freiheit!“

Was habt Ihr denn, wenn Ihr die Freiheit habt, nämlich — denn von Euren brodemweisen Freiheitsstückchen will Ich hier nicht reden — die vollkommene Freiheit? Dann seid Ihr Alles, Alles los, was Euch genirt, und es gäbe wohl nichts, was Euch nicht einmal im Leben genirt und unbequem fielen. Und um waswillen wolltet Ihr's denn los sein? Doch wohl um Eurerwillen, darum, weil es Euch im Wege ist! Wäre Euch aber etwas nicht unbequem, sondern im Gegentheil ganz recht, z. B. der, wenn auch sanft, doch unwiderstehlich gebietende Blick eurer Geliebten — da würdet Ihr nicht ihn los und davon frei sein wollen. Warum nicht? Wieder um Eurerwillen! Also Euch nehmt Ihr zum Maasse und Richter über Alles. Ihr laßt die Freiheit gerne laufen, wenn Euch die Unfreiheit, der „süße Liebedienst“, behagt; und Ihr halt Euch eure Freiheit gelegentlich wieder, wenn sie Euch besser zu behagen anfängt, vorausgesetzt nämlich, worauf es an dieser Stelle nicht ankommt, daß Ihr Euch nicht vor einer solchen Reveal der Union aus andern (etwa religiösen) Gründen fürchtet.

Warum wollt Ihr nun den Muth nicht fassen, Euch wirklich ganz und gar zum Mittelpunkt und zur Hauptsache

zu machen? Warum nach der Freiheit schnappen, euren Traume? Seid Ihr euer Traum? Fragt nicht erst bei euren Träumen, euren Vorstellungen, euren Gedanken an, denn das ist Alles „hohle Theorie.“ Fragt euch und fragt nach Euch — das ist praktisch, und Ihr wollt ja gerne „praktisch“ sein. Da lauscht aber der Eine, was wohl sein Gott (natürlich das, was er sich bei dem Namen Gott denkt, ist sein Gott) dann sagen wird, und ein Anderer, was wohl sein sittliches Gefühl, sein Gewissen, sein Pflichtgefühl, darüber bestimmen, und ein Dritter berechnet, was die Leute davon denken werden, — und wenn so Jeder seinen Herrgott (die Leute sind ein eben so guter, ja noch compacterer Herrgott als derjenige und eingebildete: *vox populi, vox dei*) gefragt hat, dann schickt er sich in den Willen seines Herrn und hört gar nicht mehr darauf, was Er selber gerne sagen und beschließen möchte.

Darum wendet Euch lieber an Euch als an eure Götter oder Götzen. Bringt aus Euch heraus, was in Euch steht, bringt's zu Tage, bringt Euch zur Offenbarung.

Wie Einer nur aus sich handelt und nach nichts weiter fragt, das haben die Christen in „Gott“ zur Vorstellung gebracht. Er handelt, „wie's ihm gefällt.“ Und der überdachte Mensch, der's gerade so machen konnte, soll statt dessen handeln, wie's „Gott gefällt.“ — Sagt man, auch Gott verfähre nach ewigen Gesetzen, so paßt auch das auf Mich, da auch Ich nicht aus meiner Haut fahren kann, sondern an meiner ganzen Natur, d. h. an Mir mein Gesetz habe.

Aber man braucht Euch nur an Euch zu mahnen, um Euch gleich zur Verzweiflung zu bringen. „Was bin Ich?“ so fragt sich Jeder von Euch. Ein Abgrund von regel- und

geflopfen Trieben, Begierden, Wünschen, Leidenschaften, ein Chaos ohne Licht und Leitern! Wie soll Ich, wenn Ich ohne Rücksicht auf Gottes Gebote oder auf die Pflichten, welche die Moral vorschreibt, ohne Rücksicht auf die Stimme der Vernunft, welche im Lauf der Geschichte nach bitteren Erfahrungen das Beste und Vernünftigste zum Gesetze erhoben hat, lediglich Mich frage, eine richtige Antwort erhalten? Meine Leidenschaft würde Mir gerade zum Unsinnigsten rathen. — So hält Jeder sich selbst für den — Teufel; denn hielte er sich, setzen er um Religion u. s. w. unbekümmert ist, nur für ein Thier, so fände er leicht, daß das Thier, das doch nur seinem Antriebe (gleichsam seinem Rathe) folgt, sich nicht zum „Unsinnigsten“ rath und treibt, sondern sehr richtige Schritte thut. Allein die Gewohnheit religiöser Denkungsart hat unsern Geist so arg befangen, daß Wir vor Uns in unserer Nachtheit und Natürllichkeit — erschrecken; sie hat Uns so erniedrigt, daß Wir Uns für erbärmlich, für geborene Teufel halten. Natürlich fällt Euch sogleich ein, daß Euer Beruf erheische, das „Gute“ zu thun, das Eitliche, das Rechte. Wie kann nun, wenn Ihr Euch fragt, was zu thun sei, die rechte Stimme aus Euch heraushallen, die Stimme, welche den Weg des Guten, Rechts, Wahren u. s. w. zeigt? Wie stimmt Gott und Petal?

Was würdet Ihr aber denken, wenn Euch Einer erwiderte: daß man auf Gott, Gewissen, Pflichten, Gesetze u. s. w. hören solle, das seien Klagen, mit denen man Euch Kopf und Herz verengstreyt und Euch veräczt gemacht habe? Und wenn er Euch früge, wehet Ihr's denn so sicher wißt, daß die Naturstimme eine Verführerin sei? Und wenn er Euch gar zumuthete, die Sache umzukehren, und geradezu die Got-

tes, mit Bewußtseinstimme für Teufelswerk zu halten? Solche halbesche Menschen giebt's; wie werdet Ihr mit ihnen fertig werden? Auf eine Pfaffen, Aelttern und quien Menschen könnt Ihr Euch nicht berufen, denn die werden eben als eine Verführer von jenen bezeichnet, als die wahren Jugendverführer mit Jugendvertreiber, die das Ulftraut der Selbstverachtung und Gottesverehrung emsig ausfühen, die jungen Herzen verflämmen und die jungen Köpfe vertümmen.

Jene nun fahren aber fort und fragen: Um weß willen bekümmert Ihr Euch um Gottes und die andern Gebote? Ihr meint doch nicht, daß dieß bloß aus Gefälligkeit gegen Wen geche? Nein, Ihr thut's weiter — um Gutwillen. — Also auch hier seit Ihr die Hauernade und Zeter muß sich sagen: Ich bin Mir Alles und ich thut Alles Meinethalben. Würde Euch's jemals klar, daß Euch der Wen, die Gebote u. s. w. nur schaden, daß sie Euch verflügen und vertreiben; gewiß, Ihr würdet sie von Euch, gerade wie die Christen einst den Apollo oder die Minerva oder die heidnische Moral vertümmen. Sie stellten freilich Christus und hernach die Maria, sowie eine christliche Moral an die Stelle; aber sie thaten das auch um ihres Seelenheils willen, also aus Eigennutz oder Eigenheit.

Und dieser Eigennutz, diese Eigenheit war's, durch die sie die alte Welterwelt los und von ihr frei wurden. Die Eigenheit erschuf eine neue Freiheit; denn die Eigenheit ist die Schöpferin von Allem, wie schon längst die Genialität (eine bestimmte Eigenheit), die stets Originalität ist, als die Schöpferin neuer weltgeschichtlicher Productionen angesehen wird.

Zell's einmal doch „die Freiheit“ gelten mit eurem Stucken, nun so erschöpf ihre Forderungen. Wer soll denn

frei werden? Du, Ich, Wir. Wovon frei? Von Allem, was nicht Du, nicht Ich, nicht Wir ist. Ich also bin der Mann, der aus allen Verbüßungen erlöst, von allen vorliegenden Züchten — befreit werden soll. Was bleibt übrig, wenn Ich von Allem, was Ich nicht bin, befreit werden? Nur Ich und nichts als Ich. Diesem Ich selber aber hat die Freiheit nichts zu bieten. Was nun weiter geschehen soll, nachdem Ich frei geworden, darüber schweigt die Freiheit, wie unsere Regierungen den Gefangenen nach abgelaufener Haftzeit nur entlassen und in die Verlassenheit hinausstoßen.

Warum nun, wenn die Freiheit doch dem Ich zu Liebe ertheilt wird, warum nun nicht das Ich selber zu Anfang, Mitte und Ende wählen? Bin Ich nicht mehr werth als die Freiheit? Bin Ich es nicht, der Ich Mich frei mache, bin Ich nicht das Gute? Auch mich, auch in tausend Fesseln geschlagen, bin Ich doch, und Ich bin nicht etwa erst zukünftig und auf Hoffnung verbannt, wie die Freiheit, sondern Ich bin auch als Verwerfener der Sklaven — gegenwärtig.

Bedenkt das wohl und erwäget Euch, ob Ihr auf eure Jahre den Traum der „Freiheit“ oder den Entschluß des „Egoismus“, der „Eigenheit“ setzen wollt. Die „Freiheit“ weht einen Sturm gegen Alles, was Ihr nicht seid; der „Egoismus“ ruft Euch zur Arche über Euch selbst, zum Selbsterkennnis; die „Freiheit“ ist und bleibt eine Sehnsucht, ein romantischer Klagelaut, eine dristliche Hoffnung auf Jenseitigkeit und Zukunft; die „Eigenheit“ ist eine Wirklichkeit, die von selbst gerade so viel Unfreiheit befreit, als Euch hinterlich den eigenen Weg versperrt. Von dem, was Euch nicht stört, werdet Ihr Euch nicht lossagen wollen, und wenn

es Euch zu stören anfängt, nun so wißt Ihr, daß „Ihr Euch mehr gehorchen müßet, denn den Menschen!“

Die Freiheit lehrt nur: Macht Euch los, entledigt Euch alles Lästigen; sie lehrt Euch nicht, wer Ihr selbst seid. Los, los! so tönt ihr Lösungswort, und Ihr, begierig ihrem Rufe folgend, werdet Euch selbst sogar los, „verleugnet Euch selbst“. Die Eigenheit aber ruft Euch zu Euch selbst zurück, sie spricht: „Komm zu Dir!“ Unter der Regide der Freiheit werdet Ihr vielerlei los, aber Neues beklemmt Euch wieder: „den Bösen seit Ihr los, das Böse ist geblieben“. Als Eigene seit Ihr wirklich Alles los, und was Euch anhasiet, das habt Ihr angenommen, das ist eure Wahl und euer Belieben. Der Eigene ist der geborene Freie, der Freie von Haus aus; der Freie dagegen nur der Freiheitsjüchtige, der Träumer und Schwärmer.

Jener ist ursprünglich frei, weil er nichts als sich anerkennet; er braucht sich nicht erst zu befreien, weil er von vornherein Alles außer sich verwirft, weil er nichts mehr schätzt als sich, nichts höher anschlügt, kurz, weil er von sich ausgeht und „zu sich kommt“. Befangen im sinnlichen Respekt, arbeitet er gleichwohl schon daran, aus dieser Befangenheit sich zu „befreien“. Die Eigenheit arbeitet in dem kleinen Egoisten und verschafft ihm die begehrte — Freiheit.

Zahlreiche der Cultur haben Euch verdunkelt, was Ihr seid, haben Euch glauben gemacht, Ihr seiet keine Egoisten, sondern zu Idealisten („guten Menschen“) berufen. Schützt das ab! Suchet nicht die Freiheit, die Euch gerade um Euch selbst bringt, in der „Selbstverleugnung“, sondern suchet Euch Selbst, werdet Egoisten, werde jeder von Euch ein allmächtiges Ich. Oder deutlicher: Erkennt Euch nur

wieder, erkennet nur, was Ihr wirklich seid, und laßt eure heuchlerischen Bestrebungen fahren, eure thörichte Eucht, etwas Anderes zu sein, als Ihr seid. Heuchlerisch nenne Ich jene, weil Ihr doch alle diese Jahrtausende Egoisten geblieben seid, aber schlafende, sich selbst betrügende, verrückte Egoisten, Ihr Heautentimoramenen, Ihr Selbstpeiniger. Noch niemals hat eine Religion der Versprechungen und „Verheißungen“ enthalten können, mögen sie auf's Jenseits oder Diesseits verweisen („langes Leben“ u. s. w.); denn lohnsüchtig ist der Mensch, und „umsonst“ thut er nichts. Aber jenes „das Gute um des Guten willen thun“ ohne Aussicht auf Belohnung? Als ob nicht auch hier in der Befriedigung, die es gewähren soll, der Lohn enthalten wäre. Also auch die Religion ist auf unserm Egoismus begründet, und sie — beutet ihn aus; berechnet auf unsere Begierden, erfüllt sie viele andere im Einer willen. Dieß giebt denn die Erscheinung des betrogenen Egoismus, wo Ich nicht Mich befriedige, sondern eine meiner Begierden, z. B. den Glückseligkeitstrieb. Die Religion verspricht Mir das — „höchste Gut“; dieß zu gewinnen achte Ich auf keine andere meiner Begierden mehr und sättige sie nicht. — All' euer Thun und Treiben ist uneingestautener, heimlicher, verdeckter und verstedter Egoismus. Aber weil Egoismus, den Ihr Euch nicht gestehen wollt, den Ihr Euch selbst verheimlicht, also nicht offenkundig und offenkundiger, mithin unbewußter Egoismus, darum ist er nicht Egoismus, sondern Anechtenschaft, Dienst, Selbstverleugnung. Ihr seid Egoisten und Ihr seit es nicht, indem Ihr den Egoismus verleugnet. Wo Ihr's am meisten zu sein scheint, da habt Ihr dem Worte „Egoist“ — Abscheu und Verachtung zugezogen.

Meine Axtzeit gegen die Welt sichere Ich in dem Grade, als Ich Mir die Welt zu eigen mache, d. h. sie für Mich „gewinne und einnehme“, sei es durch welche Gewalt es wolle, durch die der Uebertretung, der Bitte, der kategorischen Forderung, ja selbst durch Heuchelei, Betrug u. s. w.; denn die Mittel, welche Ich dazu gebrauche, richten sich nach dem, was Ich bin. Bin Ich schwach, so habe Ich nur schwache Mittel, wie die genannten, die aber dennoch für ein ziemlich Theil Welt gut genug sind. Thuehin sehen Betrug, Heuchelei, Lüge schlimmer aus als sie sind. Wer hätte nicht die Belizei, das Geizy betrogen, wer hätte nicht vor dem bezaugenten Schergen schnell die Miene ehrlicher Loyalität vorgenommen, um eine etwa begangene Ungefehltheit zu verbergen u. s. w.? Wer es nicht gethan hat, der hat sich eben Gewalt anthun lassen: er war ein Schwächling aus — Gewissen. Meine Axtzeit weiß ich schon dadurch geschmälert, daß Ich an einem Andern (sei dies Andern ein Willenloses, wie ein Fels, oder ein Willentes, wie eine Regierung, ein Einzelner u. s. w.) meinen Willen nicht durchsetzen kann; meine Eigenheit verleugne Ich, wenn Ich Mich selbst — Angehörs des Andern — aufgebe, d. h. nachgebe, abstehe, Mich ergebe, also durch Ergebenheit, Ergebung. Denn ein Anderes ist es, wenn Ich mein bisheriges Verfahren aufgebe, weil es nicht zum Ziele führt, also ablenke von einem falschen Wege, ein Anderes, wenn Ich Mich gefangen gebe. Einen Andern, der Mir im Wege steht, umgehe Ich so lange, bis Ich Paktier genug habe, ihn zu sprengen; die Gesetze eines Volkes umgehe Ich, bis Ich Kraft gesammelt habe, sie zu stürzen. Weil Ich den Muth nicht fassen kann, soll er Mir darum „heilig“ sein, eine Axtzeit? Könnte Ich Dich nur fassen, Ich sagte

Dich wahrlich, und habe Ich nur ein Mittel, zu Dir hinauf zu kommen, Du selbst Mich nicht sprechen! Du Unbegreiflicher, Du selbst Mir nur so lange unbegreiflich bleiben, bis Ich Mir die Gewalt des Regierens erworben habe, Dich mein eigen nenne; Ich gebe Mich nicht auf gegen Dich, sondern warte nur meine Zeit ab. Bedenke Ich Mich auch für jetzt, Dir etwas anhaben zu können, so getrenke Ich Dir's doch!

Kräftige Menschen haben's von jeher so gemacht. Hatten die „Ergebenen“ eine unbegrenzte Macht zu ihrer Herrin erheben und angebet, hatten sie Anbetung von Allen verlangt, so kam ein solcher Natursohn, der sich nicht ergeben wollte, und jagte die angebetete Macht aus ihrem unerfeglichen Thron. Er rief der laufenden Sonne sein „Ziehe“ zu, und ließ die Erde kriechen: die Ergebenen mußten sich's gefallen lassen; er legte an die heiligen Steden seine Art, und die „Ergebenen“ staunten, daß kein himmlisches Feuer ihn verzehrte; er warf den Papst vom Petersstuhle, und die „Ergebenen“ wußten's nicht zu hindern; er reißt die Gottesgnadenwirtschaft nieder, und die „Ergebenen“ krächzen, um endlich erfolglos zu verstümmen.

Meine Freiheit will ein vollkommen, wenn sie meine — Gewalt ist; tunc die aber höre Ich auf, ein bloß Freier zu sein, und werde ein Eigener. Warum ist die Freiheit der Völker ein „hebles Wort“? Weil die Völker keine Gewalt haben! Mit einem Hauch des lebentigen Ich's blase Ich Völker um, und wär's der Hauch eines Ketz, eines chinesiſchen Kaiser's oder eines armen Zerstücker's. Warum schmachten denn die Kammern vergeblich nach Freiheit, und werden dafür von den Ministern geschulmeißert? Weil

sie keine „Gewaltigen“ sind! Die Gewalt ist eine schöne Sache, und zu vielen Dingen nütze; denn „man kommt mit einer Hand voll Gewalt weiter, als mit einem Sack voll Recht“. Ihr schut Euch nach der Freiheit? Ihr Thoren! Nähmet Ihr die Gewalt, so käme die Freiheit von selbst. Seht, wer die Gewalt hat, der „steht über dem Gesetze“. Wie schmeckt Euch diese Aussicht, Ihr „gesetzlichen“ Leute? Ihr habt aber keinen Geschmack!

Laut erschallt ringsum der Ruf nach „Freiheit“. Hört und weiß man aber, was eine geschenkte oder octroyirte Freiheit zu bedeuten hat? Man erkennt es nicht in der ganzen Fülle des Wortes, daß alle Freiheit wesentlich — Selbstbefreiung sei, d. h. daß Ich nur so viel Freiheit haben kann, als Ich durch meine Eigenheit Mir verschaffe. Was nützt den Schaafen, daß ihnen Niemand die Kettenfreiheit verkürzt? Sie bleiben beim Blöken. Geht einem, der innerlich ein Muhametaner, ein Jude oder ein Christ ist, die Erlaubniß zu sprechen, was er mag: er wird doch nur betürtes Zeug vorbringen. Rauben Euch dagegen gewisse Andere die Ketten- und Hörfreiheit, so verstehen sie sich ganz richtig auf ihren gezwungenen Vertheil, da Ihr vielleicht etwas zu sagen und zu hören vermochtet, wodurch jene „Gewissen“ um ihren Frieden kämen.

Wenn sie Euch dennoch Freiheit geben, so sind sie eben Schelme, die mehr geben, als sie haben. Sie geben Euch dann nämlich nichts von ihrem Eigenn, sondern gestohlene Waare, geben Euch eure eigene Freiheit, die Freiheit, welche Ihr Euch selbst nehmen müßtet; und sie geben sie Euch nur, damit Ihr sie nicht nehmet, und die Diebe und Betrüger eben- ein zur Verantwortung zieht. In ihrer Schlaueit wissen sie

es wohl, daß die gegebene (vertheilte) Freiheit doch keine Freiheit ist, da nur die Freiheit, die man sich nimmt, also die Freiheit des Geistes, mit vollen Segeln schiffet. Geheukte Freiheit streicht sogleich die Segel, sobald Sturm oder — Windstille eintritt: sie muß immer — gelüfte und mittelmäßig angeblasen werden.

Hier liegt der Unterschied zwischen Selbstbefreiung und Emancipation (Freisprechung, Freilassung). Wer heutigen Tages „in der Exposition steht“, der lechzt und schreit nach „Freilassung“. Die Fürsten sollen ihre Völker für „mündig erklären“ d. h. emancipiren! Betragt Euch als mündig, so seid Ihr's ohne jene Mündigspredung, und betragt Ihr Euch nicht darnach, so seid Ihr's nicht werth, und wäret auch durch Mündigspredung nimmermehr mündig. Die mündigen Griechen sagten ihre Tyrannen fort, und der mündige Sohn macht sich vom Vater unabhängig. Hätten jene gewartet, bis ihre Tyrannen ihnen die Mündigkeit gnädigst bewilligten: sie konnten lange warten. Den Sohn, der nicht mündig werden will, wirft ein verständiger Vater aus dem Hause und behält das Haus allein; dem Laffen geschieht Recht.

Der Freigegebene ist eben nichts als ein Freigelassener, ein libertinus, ein Hund, der ein Stück Rette mitschleppt: er ist ein Unsicherheit im Gewande der Freiheit, wie der Esel in der Löwenhaut. Emancipirte Juden sind um nichts gebessert in sich, sondern nur erleichtert als Juden, ebgleich, wer ihren Zustand erleichtert, allerdings mehr ist als ein kirchlicher Christ, da der Letztere tief nicht ohne Inconsequenz vermag. Aber emancipirter Jude oder nicht emancipirter: Jude bleibt Jude; der Nicht-Selbstbefreite ist eben ein — Emancipirter. Der protestantische Staat vermag allerdings die Katholiken freizugeben.

geben (zu emancipiren); weil sie sich aber nicht selbst frei machen, bleiben sie eben — Katholiken.

Von Eigennutz und Uneigennützigkeit ist eben schon gesprochen worden. Die Freiheitsfreunde erheben sich gegen den Eigennutz, weil sie in ihrem religiösen Freiheitsstreben von der erhabenen „Selbstverleugnung“ sich nicht — befreien können. Dem Egoismus gilt der Zorn des Liberalen, denn der Geist bemüht sich ja um eine Sache niemals der Sache wegen, sondern *seinetwegen*: ihm muß die Sache dienen. Egoistisch ist es, seiner Sache einen eigenen oder „absoluten“ Werth beizulegen, sondern ihren Werth in Wirk zu suchen. Zu den widerlichsten Tugenden egoistischen Betragens hört man häufig das so gewöhnliche Prestudium zählen, weil es die schändlichste Entweihung der Wissenschaft bekunde; allein wozu ist die Wissenschaft als dazu, verbraucht zu werden? Wenn Einer sie zu nichts Besseren zu nutzen weiß, als zum Proterverb, so ist sein Egoismus zwar ein kleinlicher, weil die Macht dieses Egoisten eine beschränkte ist, aber das Egoistische daran und die Entweihung der Wissenschaft kann nur ein Befessener tadeln.

Weil das Christenthum, unfähig den Einzelnen als Einzelnen gelten zu lassen, ihn nur als Abhängigen dachte und eigentlich nichts als eine Socialtheorie war, eine Lehre des Zusammenlebens, und zwar sowohl des Menschen mit Gott als des Menschen mit dem Menschen: so mußte bei ihm alles „Eigene“ in ärgsten Verruf kommen: Eigennutz, Eigensinn, Eigenwille, Eigenheit, Eigenliebe u. s. w. Die christliche Anschauungsweise hat überhaupt allmählich ehrliebe Wörter zu unehelichen umgestempelt; warum sollte man sie nicht wieder zu Ehren bringen? So heißt „Schimys“ im alten

Sinne so viel als Ehre, für den christlichen Geist ward aber aus der Kurzeil eine Entehrung, denn er versteht seinen Spas: „Aech“ bedeutete früher nur lähn, tapfer; „Aereel“ war nur Wagniß. Bekannt ist, wie sehr lange Zeit das Wort „Vernunft“ angesehen wurde.

Unsere Sprache hat sich so ziemlich auf den christlichen Standpunkt eingerichtet, und das allgemeine Bewußtsein ist noch zu christlich, um nicht vor allem Nichtchristlichen als vor einem Unvollkommenen oder Bösen zurückzufahren. Deshalb sieht es auch schlimm um den „Eigennuß“.

Eigennuß im christlichen Sinne heißt etwa dies: Ich sehe nur darauf, ob etwas Mir als sinnlichem Menschen nützt. Ich denn aber die Sinnlichkeit meine ganze Eigenheit? Bin Ich bei Mir selbst, wenn Ich der Sinnlichkeit hingegeben bin? Folge Ich Mir selbst, meiner eignen Bestimmung, wenn Ich jener folge? Mein eigne bin Ich erst, wenn nicht die Sinnlichkeit, aber eben so wenig ein Anderer (Gott, Menschen, Obrigkeit, Gesetz, Staat, Kirche u. s. w.) Mich in der Gewalt haben, sondern Ich selbst; was Mir, diesem Selbsteigenen oder Selbstangehörigen, nützt, das verfolgt mein Eigennuß.

Uebrigens sieht man sich alle Augenblicke genöthigt, an den Eigennuß, den allezeit gelästerten, als an eine Alles bewältigende Macht zu glauben. In der Sitzung vom 10. Febr. 1844 begründet Welcker eine Motion auf die Abhängigkeit der Richter und thut in einer ausführlichen Rede dar, daß entsehbare, entlassbare, verschiebbar und pensionirbare Richter, kurz solche Mitglieder eines Gerichtshofes, welche auf dem bloßen Administrationswege verfährt und gefährdet werden können, aller Zuverlässigkeit entbehren, ja aller Achtung und alles Vertrauens im Volk verlustig gehen. Der ganze Richterstand, ruft

Welder auch, ist durch diese Abhängigkeit demoralisirt! Mit tükken Worten heißt dieß nichts andres, als daß die Richter besser ihre Rechnung dabei finden, wenn sie im ministeriellen Sinne Urtheil fällen, als wenn sie dieß nach gesetzlichem Sinne thun. Wie soll dem abgeholfen werden? Entweder dadurch, daß man den Richtern die Schmach ihrer Verläßlichkeit zu Gemüthe führt und dann das Vertrauen hegt, sie werden in sich gehen und hinfort die Gerechtigkeit höher schätzen als ihren Eigennuß? Nein, zu diesem romantischen Vertrauen versteigt sich das Volk nicht, denn es fühlt, daß der Eigennuß gewaltiger sei als jedes andere Motiv. Darum mögen dieselben Personen Richter bleiben, die dieß seither gewesen sind, so sehr man sich auch davon überzeugt hat, daß sie als Egoisten verführten; nur müssen sie ihren Eigennuß nicht länger durch die Verläßlichkeit des Rechtes gefördert finden, sondern so unabhängig von der Regierung dastehen, daß sie durch ein sachgemäßes Urtheil ihre eigene Sache, ihr „wohlvertrautes Interesse“, nicht in Schatten stellen, vielmehr ein gutes Gehalt und Achtung bei den Bürgern gemächlich mit einander verbinden.

Also Welcker und die bairischen Bürger halten sich erst für geachtet, wenn sie auf den Eigennuß rechnen können. Was soll man sich folglich von den unzähligen Uneigennützigkeitsphrasen denken, von denen ihr Mund sonst überfließt?

Zu einer Sache, die Ich eigennützig betreibe, habe Ich ein anderes Verhältniß, als zu einer, welcher Ich uneigennützig diene. Man könnte folgendes Erkennungszeichen dafür anführen: gegen jene kann Ich Mich versündigen oder eine Sünde begehen, die andere nur verschmerzen, von Mir heißen, Mich darum bringen, d. h. eine Unflugheit begehen.

Weiterlei Betrachtungsweise erfährt die Handelsfreiheit, indem sie theils für eine Freiheit angesehen wird, welche unter Umständen gewährt oder entzogen werden könne, theils für eine solche, die unter allen Umständen heilig zu halten sei.

Ist Mir an einer Sache nicht an und für sich gelegen und begehre Ich sie nicht um ihrer selbst willen, so verlange Ich sie lediglich wegen ihrer Zweckdienlichkeit, Nützlichkeit, um eines andern Zweckes willen, z. B. Ausern zum Wohlgeschmack. Wird nun nicht dem Egoisten jede Sache als Mittel dienen, dessen letzter Zweck er selber ist, und soll er eine Sache beschützen, die ihm zu nichts dient, z. B. der Proletariat den Staat?

Die Eigenheit schließt jedes Eigene in sich und bringt wieder zu Ehren, was die christliche Sprache verunehrte. Die Eigenheit hat aber auch keinen fremden Maassstab, wie sie denn überhaupt keine Idee ist, gleich der Freiheit, Sittlichkeit, Menschlichkeit u. dgl.: sie ist nur eine Beschreibung des — Eigners.

II.

Der Eigner.

Ich — komme Ich zu Mir und dem Meinigen durch den Liberalismus?

Wen sieht der Liberale für Seinesgleichen an? Den Menschen! Sei Du nur Mensch — und das bist Du ja — so nennt der Liberale Dich seinen Bruder. Er fragt nach deinen Privatmeinungen und Privatansichten sehr wenig, wenn er nur den „Menschen“ in Dir erblicken kann.

Da er aber dessen wenig achtet, was Du privatim bist, ja bei strenger Befolgung seines Princips gar keinen Werth darauf legt, so sieht er in Dir nur das, was Du generatim bist. Mit andern Worten; er sieht in Dir nicht Dich, sondern die Gattung, nicht Hand oder Fuß, sondern den Menschen, nicht den Wirklichen oder Einzigen, sondern dein Wesen oder deinen Begriff, nicht den Leibhaftigen, sondern den Geist.

Als Hand wärest Du nicht Seinesgleichen, weil er Fuß, also nicht Hand, ist; als Mensch bist Du dasselbe, was er ist. Nur da Du als Hand für ihn, soweit er nämlich ein

liberaler und nicht unbewußter Weise Egoist ist, so gut als gar nicht existirt, so hat er sich die „Bruderliebe“ wahrlich sehr leicht gemacht: er liebt in Dir nicht den Hans, von welchem er nichts weiß und wissen will, sondern den Menschen.

In Dir und Mir nichts weiter zu sehen, als „Menschen“, das heißt die christliche Anschauungsweise, wonach einer für den andern nichts als ein Begriff (z. B. ein zur Seligkeit Verurtheilter u. s. w.) ist, auf die Spitze treiben.

Das eigentliche Christenthum sammelt Uns noch unter einem minder allgemeinen Begriffe: Wir sind da „Kinder Gottes“ und „der Geist Gottes treibt Uns“ *). Nicht Alle jedoch können sich rühmen Gottes Kinder zu sein, sondern „derselbige Geist, welcher Zeugniß giebt unserem Geiste, daß Wir Gottes Kinder sind, der offenbart auch, welche die Kinder des Teufels sind“ **). Mithin mußte ein Mensch, um Gottes Kind zu sein, nicht ein Kind des Teufels sein; die Kindtschaft Gottes excludirte gewisse Menschen. Dagegen brauchen Wir, um Menschenkinder, d. h. Menschen zu sein, nichts als zu der Menschengattung zu gehören, brauchen nur Exemplare derselben Gattung zu sein. Was Ich als dieses Ich bin, das geht Dich als guten Liberalen nichts an, sondern ist allein meine Privatsache; genug, daß Wir beide Kinder ein und derselben Mutter, nämlich der Menschengattung, sind; als „Menschenkind“ bin Ich Deinesgleichen.

Was bin Ich Dir nun? Etwa dieses leidbaffige Ich, wie Ich gehe und stehe? Nichts weniger als das. Dieses leidbaffige Ich mit seinen Gedanken, Entschlüssen und Leidenschaft-

*) Röm. 8, 14.

**) Vergl. mit Röm. 8, 14. — 1 Joh. 3, 10.

ten ist in deinen Augen eine „Privatsache“, welche Dich nichts angeht, ist eine „Sache für sich“. Als eine „Sache für Dich“ existirt nur mein Begriff, mein Gattungsbegriff, nur der Mensch, der, wie er Hans heißt, eben so gut Peter oder Michel sein könnte. Du siehst in Mir nicht Mich, den Leidhaftigen, sondern ein Unwirkliches, den Epuf, d. h. einen Menschen.

Zu „Unserdgleichen“ erklärten Wir im Laufe der christlichen Jahrhunderte die Verschiedensten, aber jedesmal nach Maaf desjenigen Geistes, den Wir von ihnen erwarteten, z. B. Jeten, bei dem der Geist der Erlösungsbedürftigkeit sich vor- aussetzen läßt, dann später Jeten, der den Geist der Rechtschaffenheit hat, endlich Jeten, der menschlichen Geist und ein menschlich Antlitz zeigt. So variierte der Grundsatz der „Gleichheit“.

Indem man nun die Gleichheit als Gleichheit des menschlichen Geistes auffaßt, hat man allerdings eine alle Menschen einschließende Gleichheit entdeckt; denn wer könnte leugnen, daß Wir Menschen einen menschlichen, d. h. keinen andern Geist als einen menschlichen haben!

Aber sind Wir darum nun weiter als im Anfange des Christenthums? Damals sollten Wir einen göttlichen Geist haben, jetzt einen menschlichen; erschöpfte Uns aber der göttliche nicht, wie sollte der menschliche ganz das ausdrücken, was Wir sind? Feuerbach z. B. meint, wenn er das Göttliche vermenschlische, so habe er die Wahrheit gefunden. Nein, hat Uns der Gott gequält, so ist „der Mensch“ im Stande, Uns noch weiter zu pressen. Daß Wir's kurz sagen: daß Wir Menschen sind, das ist das Geringste an Uns und hat nur Bedeutung, in so fern es eine unserer Eigenschaften,

seuseitig, und Du mußt streben, ganz der Mensch zu werden. Ein eben so fruchtloses Streben, als das des Christen, ganz seliger Geist zu werden!

Jetzt, nachdem der Liberalismus den Menschen proclamirt hat, kann man es aussprechen, daß damit nur die letzte Konsequenz des Christenthums vollzogen wurde, und daß das Christenthum in Wahrheit sich von Haus aus keine andere Aufgabe stellte, als „den Menschen“, den „wahren Menschen“ zu realisiren. Daher denn die Täuschung, es lege das Christenthum dem Ich einen unendlichen Werth bei, wie z. B. in der Unsterblichkeitslehre, in der Seelsorge u. s. w. an den Tag kommt. Nein, diesen Werth ertheilt es allein dem Menschen. Nur der Mensch ist unsterblich, und nur, weil Ich Mensch bin, bin auch Ich's. In der That mußte das Christenthum lehren, daß Keiner verloren gehe, wie eben auch der Liberalismus Alle als Menschen gleichgestellt; aber jene Ewigkeit, wie diese Gleichheit, betraf nur den Menschen in Mir, nicht Mich. Nur als der Träger und Beherberger des Menschen sterbe Ich nicht, wie bekanntlich „der König nicht stirbt“. Ludwig stirbt, aber der König bleibt; Ich sterbe, aber mein Geist, der Mensch, bleibt. Um nun Mich ganz mit dem Menschen zu identificiren, hat man die Forderung erfunden und gestellt: Ich müsse ein „wirkliches Gattungswesen“ werden. *)

Die **menschliche** Religion ist nur die letzte Metamorphose der christlichen Religion. Denn Religion ist der Liberalismus darum, weil er mein Wesen von Mir trennt und über Mich stellt, weil er „den Menschen“ in demselben Maasse erhöht, wie irgend eine andere Religion ihren Gott oder Götzen,

*) Z. B. Marx in den deutsch-franz. Jahrb. S. 197.

weil er das Meinige zu einem Jenfeitigen, weil er überhaupt aus dem Meinigen, aus meinen Eigenschaften und meinem Eigenthum, ein Fremdes, nämlich ein „Wesen“ macht, kurz, weil er Mich unter den Menschen stellt und Mir dadurch einen „Veruf“ schafft; aber auch der Form nach erklärt sich der Liberalismus als Religion, wenn er für dieß höchste Wesen, den Menschen, einen Glaubenseifer fordert, „einen Glauben, der endlich auch einmal seinen Heuerifer beweisen wird, einen Eifer, der unüberwindlich sein wird.“ *) Da der Liberalismus aber menschliche Religion ist, so verhält sich der Befenner derselben gegen den Befenner jeder andern (katholischen, jüdischen u. s. w.) tolerant, wie Friedrich der Große gegen Jeden sich verhielt, der seine Unterthanenpflichten verrichtete, welcher Hagen des Seligwerdens er auch zugethan sein mochte. Diese Religion soll jetzt zur allgemein üblichen erhoben und von den andern als bloßen „Privatarrheiten“, gegen die man übrigens sich wegen ihrer Unwesentlichkeit höchst liberal verhält, abgefordert werden.

Man kann sie die Staatsreligion, die Religion des „freien Staates“ nennen, nicht in dem bisherigen Sinne, daß sie die vom Staate bevorzugte oder privilegierte sei, sondern als diejenige Religion, welche der „freie Staat“ von jedem der Seinigen, er sei privatim Jude, Christ oder was sonst, zu fordern nicht nur berechtigt, sondern genöthigt ist. Sie thut nämlich dem Staate dieselben Dienste, wie die Pietät der Familie. Soll die Familie von jedem der Ihrigen in ihrem Bestande anerkannt und erhalten werden, so muß ihm das Band des Blutes heilig, und sein Gefühl dafür das der Pietät, des

*) Dr. Bauer Interns. S. 61.

Respectes gegen die Blutsbande, sein, wodurch ihm jeder Blutsverwandte zu einem Geheiligten wird. So auch muß jedem Gliede der Staatsgemeinde diese Gemeinde heilig, und der Begriff, welcher dem Staate der höchste ist, gleichfalls der höchste sein.

Welcher Begriff ist aber dem Staate der höchste? Doch wohl der, eine wirklich menschliche Gesellschaft zu sein, eine Gesellschaft, in welcher Jeder als Glied Aufnahme erhalten kann, der wirklich Mensch, d. h. nicht Unmensch, ist. Gehe die Toleranz eines Staates noch so weit, gegen einen Unmenschen und gegen das Unmenschliche hört sie auf. Und doch ist dieser „Unmensch“ ein Mensch, doch ist das „Unmenschliche“ selbst etwas Menschliches, ja nur einem Menschen, keinem Thiere, möglich, ist eben etwas „Menschenmögliches“. Obgleich aber jeder Unmensch ein Mensch ist, so schließt ihn doch der Staat aus, d. h. er sperrt ihn ein, oder verwandelt ihn aus einem Staatsgenossen in einen Gefängnisgenossen (Irrenhaus, oder Krankenhausgenossen nach dem Communismus).

Mit türrn Worten zu sagen, was ein Unmensch sei, hält nicht eben schwer: es ist ein Mensch, welcher dem Begriffe Mensch nicht entspricht, wie das Unmenschliche ein Menschliches ist, welches dem Begriffe des Menschlichen nicht angemessen ist. Die Logik nennt das ein „widerwärtiges Urtheil“. Dürfte man wohl dies Urtheil, daß einer Mensch sein könne, ohne Mensch zu sein, aussprechen, wenn man nicht die Hypothese gelten ließe, daß der Begriff des Menschen von der Existenz, das Wesen von der Erscheinung getrennt sein könne? Man sagt: der erscheint zwar als Mensch, ist aber kein Mensch.

Dies „widerwärtige Urtheil“ haben die Menschen eine lange Reihe von Jahrhunderten hindurch gefällt! Ja, was noch mehr ist, in dieser langen Zeit gab es nur — Unmenschen. Welcher Einzelne hätte seinem Begriffe entsprochen? Das Christenthum kennt nur Einen Menschen, und dieser Eine — Christus — ist sogleich wieder im umgekehrten Sinne ein Unmensch, nämlich ein übermenschlicher Mensch, ein „Gott“. Wirklicher Mensch ist nur der — Unmensch.

Menschen, die keine Menschen sind, was wären sie anders als Gespenster? Jeder wirkliche Mensch ist, weil er dem Begriffe „Mensch“ nicht entspricht, oder weil er nicht „Gattungsmensch“ ist, ein Spuk. Aber bleibe Ich auch dann noch ein Unmensch, wenn Ich den Menschen, der nur als mein Ideal, meine Aufgabe, mein Wesen oder Begriff über Mich hinausragte und Mir jenseitig blieb, zu meiner Mir eigenen und inhärenten Eigenschaft herabsetze, so daß der Mensch nichts anderes ist, als meine Menschlichkeit, mein Menschsein, und alles, was Ich thue, gerate darum menschlich ist, weil Ich's thue, nicht aber darum, weil es dem Begriffe „Mensch“ entspricht? Ich bin wirklich der Mensch und Unmensch in Einem; denn Ich bin Mensch und bin zugleich mehr als Mensch, d. h. Ich bin das Ich dieser meiner bloßen Eigenschaft.

Es mußte endlich dahin kommen, daß man Uns nicht mehr bloß zumuthete, Christen zu sein, sondern Menschen zu werden; denn obwohl Wir auch Christen niemals wirklich werden konnten, sondern immer „arme Sünder“ blieben (der Christ war ja eben auch ein unerreichtes Ideal), so kam dabei doch die Widerwärtigkeit nicht so zum Vorschein und die Täuschung war leichter, als jetzt, wo an Uns, die Wir Menschen sind und menschlich handeln, ja gar nicht anders können, als

tieß zu sein und so zu handeln, die Forderung gestellt wird: Wir sollen Menschen sein, „wirkliche Menschen“.

Unsere heutigen Staaten bürten zwar, weil ihnen von ihrer kirchlichen Mutter noch allerhand anbleibt, den Ihrigen noch mancherlei Verpflichtungen auf (z. B. kirchliche Religiosität), die sie, die Staaten, eigentlich nichts angehen; aber sie verleugnen doch im Ganzen ihre Bedeutung nicht, indem sie für menschliche Gesellschaften angesehen werden wollen, in welchen der Mensch als Mensch ein Glied sein kann, wenn er auch minder privilegiert ist als andere Mitglieder; die meisten lassen Anhänger jeder religiösen Secte zu, und recipiren die Leute ohne Rassen- oder Nationalunterschied: Juden, Türken, Mohren u. s. w. können französische Bürger werden. Der Staat sieht also bei der Aufnahme nur darauf, ob einer ein Mensch sei. Die Kirche, als eine Gesellschaft von Gläubigen, konnte nicht jeden Menschen in ihren Schooß aufnehmen; der Staat, als eine Gesellschaft von Menschen, kann es. Aber wenn der Staat sein Princip, bei den Seinigen nichts voraussetzen, als daß sie Menschen seien, rein vollzogen hat (bis jetzt setzen selbst die Nordamerikaner bei den Ihrigen noch voraus, daß sie Religion, wenigstens die Religion der Rechtschaffenheit, der Honnêteté, haben), dann hat er sich sein Grab gegraben. Während er wähnen wird, an den Seinigen lauter Menschen zu besitzen, sind diese mittlerweile zu lauter Egoisten geworden, deren jeder ihn nach seinen egoistischen Kräften und Zwecken benützt. An den Egoisten geht die „menschliche Gesellschaft“ zu Grunde; denn sie beziehen sich nicht mehr als Menschen auf einander, sondern treten egoistisch als ein Ich gegen ein von Wir durchaus verschiedenes und gegnerisches Du und Ihr auf.

Wenn der Staat auf unsere Menschlichkeit rechnen muß, so ist's dasselbe, wenn man sagt: er müsse auf unsere Sittlichkeit rechnen. In einander den Menschen sehen und gegen einander als Menschen handeln, das nennt man ein sittliches Verhalten. Es ist das ganz und gar die „geistige Liebe“ des Christenthums. Sehe Ich nämlich in Dir den Menschen, wie Ich in Mir den Menschen, und nichts als den Menschen sehe, so sorge Ich für Dich, wie Ich für Mich sorgen würde, denn Wir stellen ja beide nichts als den mathematischen Satz vor: $A - C$ und $B - C$, folglich $A - B$, d. h. Ich nichts als Mensch und Du nichts als Mensch, folglich Ich und Du dasselbe. Die Sittlichkeit verträgt sich nicht mit dem Egoismus, weil sie nicht Mich, sondern nur den Menschen an Mir gelten läßt. Ist aber der Staat eine Gesellschaft der Menschen, nicht ein Verein von Ich, deren jedes nur sich im Auge hat, so kann er ohne Sittlichkeit nicht bestehen und muß auf Sittlichkeit halten.

Darum sind Wir beide, der Staat und Ich, Feinde. Mir, dem Egoisten, liegt das Wohl dieser „menschlichen Gesellschaft“ nicht am Herzen, Ich opfere ihr nichts, Ich benutze sie nur; um sie aber vollständig benutzen zu können, verwandle Ich sie vielmehr in mein Eigenthum und mein Geschöpf, d. h. Ich vernichte sie und bilde an ihrer Stelle den Verein von Egoisten.

Also es verräth der Staat seine Feindschaft gegen Mich dadurch, daß er fordert, Ich soll Mensch sein, was voraussetzt, daß Ich es auch nicht sein und ihm für einen „Unmenschen“ gelten könne; er legt Mir das Menschsein als eine Pflicht auf. Ferner verlangt er, daß Ich nichts thue, wobei er nicht bestehen könne; sein Bestand also soll Mir heilig

sein. Dann soll Ich kein Egoist, sondern ein „honetter, rechtschaffener“, d. h. gütlicher Mensch sein. Genug, Ich soll gegen ihn und seinen Bestand ohnmächtig und respectvoll sein u. s. w.

Dieser Staat, allerdings nicht ein gegenwärtiger, sondern des Erschaffens erst noch bedürftig, ist das Ideal des fortschreitenden Liberalismus. Es soll eine wahrhafte „Menschengesellschaft“ entstehen, worin jeder „Mensch“ Platz findet. Der Liberalismus will „den Menschen“ realisiren, d. h. ihm eine Welt schaffen, und dieß wäre die menschliche Welt oder die allgemeine (communisirende) Menschengesellschaft. Man sagte: „Die Kirche konnte nur den Geist, der Staat soll den ganzen Menschen berücksichtigen“^{*)}. Aber ist „der Mensch“ nicht „Geist“? Der Kern des Staates ist eben „der Mensch“, diese Unwirklichkeit, und er selber ist nur „Menschengesellschaft“. Die Welt, welche der Gläubige (gläubige Geist) schafft, heißt Kirche, die Welt, welche der Mensch (menschliche oder humane Geist) schafft, heißt Staat. Das ist aber nicht meine Welt. Ich verrichte nie in abstracto Menschliches, sondern immer Eigenes, d. h. meine menschliche That ist von jeder andern menschlichen verschieden und ist nur durch diese Verschiedenheit eine wirkliche, Mir zugehörige That. Das Menschliche an ihr ist eine Abstraction, und als solches Geist, d. h. abstrahirtes Wesen.

Dr. Bauer spricht es z. B. Judenst. S. 54. aus, daß die Wahrheit der Kritik die letzte, und zwar die vom Christenthum selber gesuchte Wahrheit sei, nämlich „der Mensch“. Er sagt: „die Geschichte der christlichen Welt ist die Geschichte

^{*)} Hegel, Aesthetik. S. 76.

des höchsten Wahrheitskampfes, denn in ihr — und nur in ihr! — handelt es sich um die Entdeckung der letzten oder der ersten Wahrheit — des Menschen und der Freiheit.“

Wohlan, lassen Wir Uns diesen Gewinn gefallen, und nehmen Wir den Menschen für das endlich gefundene Resultat der christlichen Geschichte und überhaupt des religiösen oder idealen Strebens der Menschen. Wer ist nun der Mensch? Ich bin es! Der Mensch, das Ende und Ergebniß des Christenthums, ist als Ich der Anfang und das auszunutzende Material der neuen Geschichte, einer Geschichte des Genusses nach der Geschichte der Aufopferungen, einer Geschichte nicht des Menschen oder der Menschheit, sondern — Meiner. Der Mensch gilt als das Allgemeine. Nun denn, Ich und das Egoistische ist das wirklich Allgemeine, da Jeder ein Egoist ist und sich über alles geht. Das Jüdische ist nicht das rein Egoistische, weil der Jude sich noch an Jehova hingiebt, das Christliche ist es nicht, weil der Christ von der Gnade Gottes lebt und sich ihm unterwirft. Es befriedigt als Jude wie als Christ ein Mensch nur gewisse seiner Bedürfnisse, nur eine gewisse Nothkurst, nicht sich: ein halber Egoismus, weil der Egoismus eines halben Menschen, der halb er, halb Jude, oder halb sein Eigenthümer, halb ein Sklave ist. Darum schließen Jude und Christ sich auch zur Hälfte immer aus, d. h. als Menschen erkennen sie sich an, als Sklaven schließen sie sich aus, weil sie zweier verschiedenem Herren Diener sind. Könnten sie vollkommene Egoisten sein, so schlossen sie sich ganz aus und hielten um so fester zusammen. Nicht daß sie sich ausschließen, ist ihre Schmach, sondern daß dies nur halb geschieht. Dagegen meint Hr. Bauer, als „Menschen“ können sich Juden und Christen erst betrachten und gegenseitig behan-

keln, wenn sie das besonderte Wesen, welches sie trennt und zu ewiger Absonderung verpflichtet, aufgeben, das allgemeine Wesen „des Menschen“ anerkennen und als ihr „wahres Wesen“ betrachten.

Nach seiner Darstellung liegt der Fehler der Juden wie der Christen darin, daß sie etwas „Apartes“ sein und haben wollen, statt nur Menschen zu sein und Menschliches zu erstreben, nämlich die „allgemeinen Menschenrechte“. Er meint, ihr Grundirrtum bestehe in dem Glauben, sie seien „privilegiert“, besäßen „Vorrechte“, überhaupt in dem Glauben an das Vorrecht. Dagegen hält er ihnen das allgemeine Menschenrecht vor. Das Menschenrecht! —

Der Mensch ist der Mensch überhaupt und insofern Jeder, der Mensch ist. Nun soll Jeder die ewigen Menschenrechte haben, und in der vollkommenen „Demokratie“ oder, wie es richtiger heißen müßte — Anthropokratie, nach der Meinung der Communisten sie genießen. Aber nur Ich habe Alles, was Ich Mir — verschaffe; als Mensch habe Ich nichts. Man möchte jedem Menschen alles Gute zufließen lassen, bloß weil er den Titel „Mensch“ hat. Ich aber lege den Accent auf Mich, nicht darauf, daß Ich Mensch bin.

Der Mensch ist nur etwas als meine Eigenschaft (Eigenthum), wie die Männlichkeit oder Weiblichkeit. Die Alten fanden das Ideal darin, daß man im vollen Sinne Mann sei; ihre Tugend ist virtus und arete, d. h. Männlichkeit. Was soll man von einem Weibe denken, die nur vollkommen „Weib“ sein wollte? Das ist nicht jeder gegeben und Manche würde sich damit ein unerreichbares Ziel setzen. Weiblich dagegen ist sie ohnehin, von Natur, die Weiblichkeit ist ihre Eigenschaft, und sie braucht der „ächten Weiblich-

sein" nicht. Ich bin Mensch, gerade so, wie die Erde Stern ist. So lächerlich es wäre der Erde die Aufgabe zu stellen, ein „rechter Stern“ zu sein, so lächerlich ist's, Mir als Beruf aufzubürden, ein „rechter Mensch“ zu sein.

Wenn Fichte sagt: „Das Ich ist Alles“, so scheint dies mit meinen Aufstellungen vollkommen zu harmoniren. Allein nicht das Ich ist Alles, sondern das Ich zerstört Alles, und nur das sich selbst auflösende Ich, das nie seiende Ich, das — endliche Ich ist wirklich Ich. Fichte spricht vom „absoluten“ Ich, Ich aber spreche von Mir, dem vergänglichen Ich.

Wie nahe liegt die Meinung, daß Mensch und Ich dasselbe sagen, und doch sieht man z. B. an Feuerbach, daß der Ausdruck „Mensch“ das absolute Ich, die Gattung, bezeichnen soll, nicht das vergängliche, einzelne Ich. Egoismus und Menschlichkeit (Humanität) müßten das Gleiche bedeuten, aber nach Feuerbach kann der Einzelne (das „Individuum“) „sich nur über die Schranken seiner Individualität erheben, aber nicht über die Gesetze, die positiven Wesensbestimmungen seiner Gattung.“ *) Allein die Gattung ist nichts, und wenn der Einzelne sich über die Schranken seiner Individualität erhebt, so ist dies vielmehr gerade Er selbst als Einzelter, er ist nur, indem er sich erhebt, er ist nur, indem er nicht bleibt, was er ist; sonst wäre er fertig, todt. Der Mensch ist nur ein Ideal, die Gattung nur ein Gedachtes. Ein Mensch sein, heißt nicht das Ideal des Menschen erfüllen, sondern sich, den Einzelnen, darstellen. Nicht, wie Ich das allgemein Menschliche realisiere, braucht meine Aufgabe zu sein, sondern wie Ich Mir selbst genüge. Ich bin meine Gattung,

*) Wesen d. Christenth., zweite Auflage. S. 401.

bin ohne Norm, ohne Gesetz, ohne Muster u. dgl. Möglich, daß Ich aus Mir sehr wenig machen kann; dieß Wenige ist aber Alles und ist besser, als was Ich aus Mir machen lasse durch die Gewalt Anderer, durch die Drossel der Sitt, der Religion, der Gesetze, des Staates u. s. w. Besser — wenn einmal von Besser die Rede sein soll — besser ein ungezogener, als ein schluges Kind, besser ein widerwilliger als ein zu Allem williger Mensch. Der Ungezogene und Widerwillige befindet sich noch auf dem Wege, nach seinem eigenen Willen sich zu bilden; der Schluge und Willige wird durch die „Gattung“, die allgemeinen Anforderungen u. s. w. bestimmt, sie ist ihm Gesetz. Er wird dadurch bestimmt: denn, was ist ihm die Gattung anders, als seine „Bestimmung“, sein „Beruf“? Ob Ich auf die „Menschheit“, die Gattung, blicke, um diesem Ideal nachzustreben, oder auf Gott und Christus mit gleichem Streben: wie wäre darin eine wesentliche Verschiedenheit? Höchstens ist jenes verwaschener, als dieses. Wie der Einzelne die ganze Natur, so ist er auch die ganze Gattung.

Durch das, was Ich bin, ist allerdings alles bedingt, was Ich thue, denke u. s. w., kurz meine Aeußerung oder Offenbarung. Der Jude z. B. kann nur so oder so wollen, kann nur so „sich geben“; der Christ kann sich nur christlich geben und offenbaren u. s. w. Wäre es möglich, daß Du Jude oder Christ sein könntest, so brätest Du freilich nur Jüdisches oder Christliches zu Tage; allein es ist nicht möglich, Du bleibst beim strengsten Wandel doch ein Egoist, ein Sünder gegen jenen Begriff, d. h. Du bist nicht — Jude. Weil nun immer das Egoistische wieder durchblickt, so hat man nach einem vollkommeneren Begriffe gefragt, der wirklich ganz

ausdrücke, was Du bist, und der, weil er keine wahre Natur ist, alle Geize deiner Verthätigung enthielte. Das Vollkommenste der Art hat man im „Menschen“ erreicht. Als Jude bist Du zu wenig und das Jüdische ist nicht deine Aufgabe; ein Grieche, ein Deutscher zu sein, reicht nicht aus. Aber sei ein — Mensch, dann hast Du alles; das Menschliche sich' als deinen Beruf an.

Nun weiß Ich, was Ich soll, und der neue Katechismus kann abgefaßt werden. Wieder ist das Subject dem Prädicate unterworfen, der Einzelne einem Allgemeinen; wieder ist einer Idee die Herrschaft gesichert und zu einer neuen Religion der Grund gelegt. Es ist dies ein Fortschritt im religiösen, und speciell im christlichen Gebiete, kein Schritt über dasselbe hinaus.

Der Schritt darüber hinaus führt ins Unsagbare. Für Mich hat die armselige Sprache kein Wort, und „das Wort“, der Logos, ist Mir ein „bloßes Wort“.

Man sucht mein Wesen. Ist's nicht der Jude, der Deutsche u. s. w., so doch — der Mensch. „Der Mensch ist mein Wesen.“

Ich bin Mir zuwider oder widerwärtig; Mir graut und eckelt vor Mir, Ich bin Mir ein Gräuel, oder Ich bin Mir nie genug und thue Mir nie genug. Aus solchen Gefühlen entspringt die Selbstausslösung oder Selbstkritik. Mit der Selbstverleugnung beginnt, mit der vollendeten Kritik schließt die Religiosität.

Ich bin befehen und will den „bösen Geist“ loswerden. Wie fange Ich's an? Ich begehe getrost die Sünde, welche dem Christen die ärgste scheint, die Sünde und Lästerung wider den heiligen Geist. „Wer den heiligen Geist lästert, der

hat keine Vergebung ewiglich, sondern ist schuldig des ewigen Gerichts!“ *) Ich will keine Vergebung und fürchte Nichts nicht vor dem Gerichte.

Der Mensch ist der letzte böse Geist oder Spuk, der täuschendste oder vertraueste, der schlaueste Lügner mit christlicher Miene, der Vater der Lügen.

Indem der Geist sich gegen die Annuthungen und Begriffe der Gegenwart wendet, vollzieht er unbarmherzig die maaglesche — Entheiligung. Nichts ist ihm heilig!

Es wäre überdies zu behaupten, es gäbe keine Macht über der meinigen. Nur die Stellung, welche Ich Mir zu derselben gebe, wird eine durchaus andere sein, als sie im religiösen Zeitalter war: Ich werde der Feind jeder höheren Macht sein, während die Religion lehrt, sie Uns zur Freundin zu machen und demüthig gegen sie zu sein.

Der Entheiliger spannt seine Kraft gegen jede Gottesfurcht, denn Gottesfurcht würde ihn in allem bestimmen, was er als heilig bestehen ließe. Ob am Gottemschen der Gott oder der Mensch die heiligende Macht übe, ob also etwas um Gottes oder um des Menschen (der Humanität) willen heilig gehalten werde, das ändert die Gottesfurcht nicht, da der Mensch so gut als „höchstes Wesen“ verehrt wird, als auf dem speciell religiösen Standpunkte der Gott als „höchstes Wesen“ unsere Furcht und Ehrfurcht verlangt, und beide Uns impeniren.

Die eigentliche Gottesfurcht hat längst eine Erschütterung erlitten, und ein mehr oder weniger bewusster „Atheismus“,

*) Matth. 3, 29.

äußerlich an einer weit verbreiteten „Unfinstlichkeit“ erkennbar, ist unwillkürlich Iden geworden. Allein, was dem Gott genommen wurde, ist dem Menschen zugesetzt worden, und die Macht der Humanität vergrößerte sich in eben dem Grade, als die der Frömmigkeit an Gewicht verlor: „der Mensch“ ist der heutige Gott, und Menschenfurcht an die Stelle der alten Gottesfurcht getreten.

Wollte aber der Mensch nur ein anderes höchstes Wesen vorstellen, so ist in der That am höchsten Wesen nichts als eine Metamorphose vor sich gegangen und die Menschenfurcht bloß eine veränderte Gestalt der Gottesfurcht.

Unsere Atheisten sind fremde Leute.

Trugen Wir in der sogenannten Aentalzeit Alles von Gott zu Leben, so findet in der liberalen Periode dasselbe Lebensverhältniß mit dem Menschen statt. Gott war der Herr, jetzt ist der Mensch der Herr; Gott war der Wirt, jetzt ist's der Mensch; Gott war der Geist, jetzt ist's der Mensch. In dieser dreifachen Beziehung hat das Lebensverhältniß eine Umgestaltung erfahren. Wir tragen jetzt nämlich erstens von dem allmächtigen Menschen zu Leben unsere Macht, die, weil sie von einem Höheren kommt, nicht Macht oder Gewalt, sondern „Recht“ heißt: das „Menschenrecht“; Wir tragen ferner von ihm unsere Wohlstellung zu Leben, denn er, der Wirt, vermittelt unsern Verkehr, der darum nicht anders als „menschlich“ sein darf; endlich tragen Wir von ihm Uns selbst zu Leben, nämlich unseren eignen Werth oder alles, was Wir werth sind, da Wir eben nichts werth sind, wenn er nicht in Uns wehnt, und wenn er wo Wir nicht „menschlich“ sind. — Die Macht ist des Menschen, die Welt ist des Menschen, Ich bin des Menschen.

Wie aber, bleibt Mir's nicht unbenommen, Mich zum Berechtigten, zum Mächtigsten und zum eigenen Selbst zu erklären? Dann lautet es also:

Meine Macht ist mein Eigenthum.

Meine Macht giebt Mir Eigenthum.

Meine Macht bin Ich selbst und bin durch sie mein Eigenthum.

I. Meine Macht.

Das Recht ist der Geist der Gesellschaft. Hat die Gesellschaft einen Willen, so ist dieser Wille eben das Recht: sie besteht nur durch das Recht. Da sie aber nur dadurch besteht, daß sie über die Einzelnen eine Herrschaft übt, so ist das Recht ihre **Herrscherwille**. Aristoteles sagt, Gerechtigkeit sei der Nutzen der Gesellschaft.

Alles heutige Recht ist — fremdes Recht, ist Recht, welches man Mir „gibt“, Mir „widerfahren läßt“. Hätte Ich aber darum Recht, wenn alle Welt Mir Recht gäbe? Und doch, was ist das Recht, das Ich im Staate, in der Gesellschaft, erlange, anders, als ein Recht von Fremden? Wenn ein Dummkopf Mir Recht giebt, so werde Ich nichtausßergehen mein Recht; Ich mag sein Rechtgeben nicht. Aber auch wenn ein Weiser Mir Recht giebt, habe Ich's darum doch noch nicht. Ob Ich Recht habe, ist völlig unabhängig von dem Rechtgeben des Thoren und des Weisen.

Widrecht haben Wir bis jetzt nach diesem Rechte gemacht. Wir suchen Recht und wenden Uns zu dem Zwecke

und Gericht. In welches? In ein königliches, ein päpstliches, ein Volksgericht u. s. w. Kann ein sultanisches Gericht ein anderes Recht sprechen, als dasjenige, welches der Sultan zu Recht verordnet hat? Kann es Mir Recht geben, wenn Ich ein Recht suche, das nicht mit dem Sultanrechte stimmt? Kann es Mir z. B. den Hochverrath als ein Recht einräumen, da er doch nach des Sultans Sinne kein Recht ist? Kann es als Gensurgericht Mir die freie Meinungsäußerung als Recht gewähren, da der Sultan von diesem meinem Rechte nichts wissen will? Was suche Ich also bei diesem Gerichte? Ich suche sultanisches Recht, nicht mein Recht; Ich suche — fremdes Recht. So lange dieß fremde Recht mit dem meinigen übereinstimmt, werde Ich freilich auch das letztere bei ihm finden.

Der Staat läßt nicht zu, daß man Mann an Mann an einander gerathe; er wittert sich dem Zweikampfe. Selbst jede Prügelei, zu der doch keiner der Kämpfenden die Polizei ruft, wird gestraft, es sei dem, daß nicht ein Ich auf ein Du losprügele, sondern etwa ein Familienhaupt auf das Kind: die Familie ist berechtigt, und in ihrem Namen der Vater, Ich als Einziger bin es nicht.

Die Besinnliche Zeitung präsentiert Uns den „Rechtsstaat“. Da soll Alles durch den Richter und ein Gericht entschieden werden. Das Ober-Censur-Gericht gilt ihr für ein „Gericht“, wo „Recht gesprochen wird“. Was für ein Recht? Das Recht der Censur. Um die Rechtsgründe jenes Gerichts für Recht anzuerkennen, muß man die Censur für Recht halten. Man meint aber gleichwohl, dieß Gericht biete einen Schutz. Ja Schutz gegen den Irrthum eines einzelnen Censurs: es schützt nur den Censurgebeger vor falscher Auslegung seines

Willens, macht aber gegen die Schreibenden sein Gegeß um so heftiger durch die „heilige Macht des Rechts.“

Ob Ich Recht habe oder nicht, darüber giebt es keinen andern Richter, als Mich selbst. Darüber nur können Andere urtheilen und richten, ob sie meinem Rechte beistimmen, und ob es auch für sie als Recht beistehe.

Lassen Wir inzwischen die Sache noch anders. Ich soll das sultanische Recht verehren im Sultanat, das Völkerecht in Republiken, das lamenische Recht in katholischer Gemeinde u. s. w. Diesen Rechten soll Ich Mich unterwerfen, soll sie für heilig halten. Ein „Rechtsinn“ und „rechtlicher Sinn“ solcher Art steht den Leuten so fest im Kopfe, daß die Revolutionaristen unserer Tage Uns einem neuen „heiligen Rechte“ unterwerfen wollen, dem „Rechte der Gesellschaft“, der Societät, dem Rechte der Menschheit, dem „Rechte Aller“ u. dergl. Das Recht „Aller“ soll meinem Rechte vorgehen. Als ein Recht Aller wäre es allerdings auch mein Recht, da Ich zu Allen mitgehöre; allein, daß es zugleich ein Recht Anderer oder gar aller Andern ist, das bewegt Mich nicht zur Aufrechterhaltung desselben. Nicht als ein Recht Aller, werde Ich es vertheidigen, sondern als mein Recht, und jeder Andere mag dann zusehen, wie er sich's gleichfalls bewahrt. Das Recht Aller (z. B. zu essen) ist ein Recht jedes Einzelnen. Hatte sich Jeder das Recht unverkümmt, so üben es von selbst Alle; aber sorge er doch nicht für Alle, streifte er sich dafür nicht als für ein Recht Aller.

Aber die Socialreformer predigen Uns ein „Gesellschaftsrecht“. Da wird der Einzelne der Sklave der Gesellschaft, und hat nur Recht, wenn ihm die Gesellschaft Recht giebt, t. h. wenn er nach den Gesetzen der Gesellschaft

lebt, also — loyal ist. Ob Ich loyal bin in einer Despotie oder in einer Weislingschen „Gezellschafft“, das ist dieselbe Rechtslosigkeit, insofern Ich in beiden Fällen nicht mein, sondern fremdes Recht habe.

Beim Rechte fragt man immer: „Was oder Wer giebt Mir das Recht dazu?“ Antwort: Gott, die Liebe, die Vernunft, die Natur, die Humanität u. s. w. Nein, nur deine Gewalt, deine Macht giebt Dir das Recht (deine Vernunft i. V. kann Dir's geben).

Der Communismus, welcher annimmt, daß die Menschen „von Natur gleiche Rechte haben“, widerlegt seinen eigenen Satz dahin, daß die Menschen von Natur gar kein Recht haben. Denn er will i. V. nicht anerkennen, daß die Aeltern „von Natur“ Rechte gegen die Kinder haben oder diese gegen jene; er hebt die Familie auf. Die Natur giebt den Aeltern, Geschwistern u. s. w. gar kein Recht. Ueberhaupt beruht dieser ganze revolutionnaire oder Baubeußsche Grundsatz *) auf einer religiösen, d. h. falschen Anschauung. Wer kann, wenn er sich nicht auch auf dem religiösen Standpunkte befindet, nach dem „Rechte“ fragen? Ist „das Recht“ nicht ein religiöser Begriff, d. h. etwas Heiliges? „Rechtsgleichheit“, wie sie die Revolution aufstellte, ist ja nur eine andere Form für die „christliche Gleichheit“, die „Gleichheit der Priester, der Kinder Gottes, der Christen u. s. w.“, kurz fraternité. Alle um jede Frage nach dem Rechte verdient mit Schillers Worten geantwortet zu werden:

Jahre lang haben beten' ich mich meiner Nase zum Nicken;
Hab' ich denn wirklich an sie auch ein erweisliches Recht?

*) Vergl.: „Die Communisten in der Schweiz“, Communalberichte. S. 3.

Als die Revolution die Gleichheit zu einem „Rechte“ wendete, stüchtete sie ins religiöse Gebiet, in die Region des Heiligen, des Ideals. Daher seitdem der Kampf um die „heiligen, unveräußerlichen Menschenrechte“. Wegen das „ewige Menschenrecht“ wird ganz natürlich und gleichberechtigt das „wehlerwerbene Recht des Besessenen“ geltend gemacht: Recht gegen Recht, wo natürlich eines vom andern als „Unrecht“ verurtheilt wird. Das ist der Rechtsstreit seit der Revolution.

Ihr wollt gegen die Andern „im Rechte sein“. Das thut Ihr nicht, gegen sie bleibt Ihr ewig „im Unrecht“; denn sie wären ja eure Gegner nicht, wenn sie nicht auch in „ihrem Rechte“ wären: sie werden Euch stets „Unrecht geben“. Aber euer Recht ist gegen das der Andern ein höheres, größeres, mächtigeres, nicht so? Mit Nichten! Euer Recht ist nicht mächtiger, wenn Ihr nicht mächtiger seid. Haben chinesische Unterthanen ein Recht auf Freiheit? Schenkt sie ihnen noch, und sehr dann zu, wie sehr Ihr Euch darin vergriffen habt: weil sie die Freiheit nicht zu nutzen wissen, darum haben sie kein Recht darauf, oder tollkühner, weil sie die Freiheit nicht haben, haben sie eben das Recht dazu nicht. Kinder haben kein Recht auf die Mündigkeit, weil sie nicht mündig sind, t. h. weil sie Kinder sind. Völker, die sich in Unmündigkeit halten lassen, haben kein Recht auf Mündigkeit; hörten sie auf, unmündig zu sein, dann erst hätten sie das Recht, mündig zu sein. Dieß heißt nichts anderes, als: was Du zu sein die Macht hast, dazu hast Du das Recht. Ich leiste alles Recht mit alle Berechtigung aus Mir her; Ich bin zu allem berechtigt, teffen Ich mächtig bin. Ich bin berechtigt, Zeus, Jehova, Gott u. s. w. zu stützen, wenn Ich's kann; kann

Ich's nicht, so werden diese Wäner stets gegen Mich im Rechte und in der Macht bleiben, Ich aber werde Mich vor ihrem Rechte und ihrer Macht fürchten in ohnmächtiger „Wetted-furcht“, werde ihre Gebote halten und in Allem, was Ich nach ihrem Rechte thue, Recht zu thun glauben, wie etwa die russischen Grenzwächter sich für berechtigt halten, die eintretenden Verdächtigen tot zu schießen, indem sie „auf höhere Anweisung“, d. h. „mit Recht“ meinten. Ich aber bin durch Mich berechtigt zu meinten, wenn Ich Mir's selbst nicht verbiete, wenn Ich selbst Mich nicht vom Worte als vor einem „Unrecht“ fürchte. Diese Aufschauung liegt Schamisso's Gedichte „das Werththal“ zu Grunde, wo der ergaunte indiansche Wäner dem Weissen, dessen Wüthwüther er gemeldet, Gehorsucht abzwängt. Ich bin nur zu Dem nicht berechtigt, was Ich nicht mit freiem Willen thue, d. h. wogu Ich Mich nicht beziehe.

Ich ersuche, ob es in Mir das Rechte ist; außer Mir giebt es kein Recht. Ist es Mir recht, so ist es recht. Möglich, daß es darum den Andern noch nicht recht ist; das ist ihre Sorge, nicht meine: sie mögen sich wehren. Und wäre etwas der ganzen Welt nicht recht, Mir aber wäre es recht, d. h. Ich wollte es, so füge Ich nach der ganzen Welt nichts. So macht es Jeter, der sich zu schätzen weiß, Jeter in dem Grade, als er Egoist ist, denn Gewalt geht vor Recht, und zwar — mit vollem Rechte.

Woll Ich „von Natur“ ein Mensch bin, habe Ich ein gleiches Recht auf den Genuß aller Güter, sagt Babeuf. Müßte er nicht auch sagen: weil Ich „von Natur“ ein erbgeworbener Prinz bin, habe Ich ein Recht auf den Thron? Die Menschenrechte und die „wohlverordneten Rechte“ kommen

auf dasselbe hinaus, nämlich auf die Natur, welche Wir ein Recht giebt, d. h. auf die Geburt (und weinet die Geburt u. s. w.). Ich bin als Mensch geboren ist gleich: Ich bin als Königssohn geboren. Der natürliche Mensch hat nur ein natürliches Recht, weil Macht, mit natürliche Ansprüche: er hat Geburtsrecht mit Geburtsansprüche. Die Natur aber kann Mich zu dem nicht berechnen, d. h. befähigen oder gemaltig machen, wezu Mich nur meine That berechnigt. Das das Königssohn sich über andere hinter stellt, das ist schon seine That, die ihm den Vorzug sichert, und das die anderen hinter die That billigen und anerkennen, das ist ihre That, die sie würdig macht — Unterthanen zu sein.

Ob Wir die Natur ein Recht giebt, oder Wen, die Volkswahl u. s. w., das ist Alles dasselbe fremde Recht, ist ein Recht, das Ich Wir nicht gebe oder nehme.

So sagen die Communisten: die gleiche Arbeit berechntige die Menschen zu gleichem Genuß. Früher warf man die Frage auf, ob nicht der „Tugenthafte“ auf Erden „glücklich“ sein müsse. Die Tugten folgerten auch wirklich so: „Auf das Du's wohlgehe auf Erden.“ Nein, die gleiche Arbeit berechntigt Dich nicht dazu, sondern der gleiche Genuß allein berechntigt Dich zum gleichen Genuß. Wenige, so bist Du zum Genuß berechntigt. Hast Du aber gearbeitet und läßtst Du den Genuß entgehen, so — „gebiest Du Recht“.

Wenn Ihr den Genuß nehmt, so ist er euer Recht; ich machet Ihr hingegen nur darnach, ohne zugutegehen, so thut er nach wie vor ein „wehlerwertenes Recht“ teret, welche für den Genuß privilegiert sind. Er ist ihr Recht, wie er auch Zugute euer Recht würde.

In heftiger Bewegung schwankt der Streit um das „Recht des Eigenthums“. Die Communisten behaupten *): „die Erde gehört rechtlich demjenigen, der sie bebaut, und die Producte derselben denjenigen, die sie hervorbringen.“ Ich meine, sie gehört dem, der sie zu nehmen weiß, oder, der sie sich nicht nehmen, sich nicht darum bringen läßt. Eignet er sie sich an, so gehört ihm nicht blos die Erde, sondern auch das Recht dazu. Dies ist das egoistische Recht, d. h. Wir ist's so recht, darum ist es Recht.

Somit hat eben das Recht „eine wächserne Nase“. Der Tiger, der Mich anfällt, hat Recht, und Ich, der ihn niederstößt, habe auch Recht. Nicht mein Recht wahre Ich gegen ihn, sondern Mich.

Da das menschliche Recht immer ein Gegebenes ist, so läuft es in Wirklichkeit immer auf das Recht hinaus, welches die Menschen einander geben, d. h. „einzäumen“. Räumt man den neugeborenen Kindern das Recht der Grifftz ein, so haben sie das Recht; räumt man's ihnen nicht ein, wie dieß bei den Spartanern und alten Römern der Fall war, so haben sie's nicht. Denn gehen oder „einzäumen“ kann es ihnen nur die Gesellschaft, nicht sie selbst können es nehmen oder sich geben. Man wird einwenden: die Kinder hatten dennoch „von Natur“ das Recht zu ergriffen; nur verweigerten die Spartaner diesem Rechte die Anerkennung. Aber so hatten sie eben kein Recht auf die Anerkennung, so wenig als sie ein Recht darauf hatten, das sie wollten Thiere, denen sie vergeweisen wurden, ihr Leben anerkennen sollten.

*) H. Becker, Volkswirtschaftslehre S. 22 f.

Man spricht so viel vom angeborenen Rechte und sagt:

Vom Rechte, das mit uns geboren ist,

Von dem ist leichter nicht die Frage.

Was für ein Recht wäre denn mit Mir geboren? Das Recht, Kaisersohn zu werden, einen Thron zu erben, eine prinzipliche oder atilige Erziehung zu genießen, oder auch, weil Mich arme Aeltern zeugten, — Freischule zu bekommen, aus Almosenbeiträgen gestützt zu werden, und endlich in den Hehlensbergwerken oder am Weberstuhle Mir mein Brod und meinen Hering zu verdienen? Sind das nicht angeborene Rechte, Rechte, die von meinen Aeltern her durch die Geburt auf Mich gekommen sind? Ihr meint: nein; Ihr meint, tieß seien nur mißbräuchlich sogenannte Rechte, es seien eben jene Rechte, welche Ihr durch das wirklich angeborene Recht abzuschaffen trachtet. Dieß zu begründen, geht Ihr auf das Einfachste zurück und behauptet, Jeder sei durch die Geburt vom Andern gleich, nämlich ein Mensch. Ich will Euch zeigen, daß Jeder als Mensch geboren werde, mithin die Knegeborenen einander darin gleich seien. Warum sind sie's? Nur deshalb, weil sie sich noch als nichts Anderes zeigen und betheiligen, als eben als bloße — Menschenkinder, nackte Menschlein. Dadurch sind sie aber sogleich verschieden von denen, welche bereits etwas aus sich gemacht haben und nicht mehr bloße „Menschenkinder“ sind, sondern — Kinder ihrer eigenen Schöpfung. Die letzteren besitzen mehr als bloß angeborene Rechte: sie haben Rechte erworben. Welch' ein Gegensatz, Welch' ein Kampffeld! Der alte Kampf der angeborenen Menschenrechte und der erworbenen Rechte. Seht Euch immerhin auf eure angeborenen Rechte; man wird nicht erlangen, die erworbenen Euch entgegenzustellen.

Beide sitzen auf dem „Rechtsbeken“; denn jeder von beiden hat ein „Recht“ gegen den Andern, der Eine das angeborene oder natürliche, der Andere das erworbene oder „wehlerworbene“.

Wohnt Ihr auf dem Rechtsbeken, so bleibt Ihr bei der — Rechthaberei^{*)}. Der Andern kann Euch euer Recht nicht geben, er kann Euch nicht „Recht widerfahren lassen“. Wer die Gewalt hat, der hat — Recht; habt Ihr jene nicht, so habt Ihr auch dieses nicht. Ist diese Weisheit so schwer zu erlangen? Seht doch die Gewaltigen und ihr Thun an! Wir reden hier natürlich nur von China und Japan. Versucht's einmal, Ihr Chinesen und Japanesen, ihnen Unrecht zu geben, und erfahrt's, wie sie Euch in den Kerker werfen. (Verwechselt damit nur nicht die „wohlmeinenden Rathschläge“, die — in China und Japan — erlaubt sind, weil sie den Gewaltigen nicht hemmen, sondern, möglicher Weise, fördern.) Wer ihnen Unrecht geben wollte, den stünde dazu nur Ein Weg offen, der der Gewalt. Bringt er sie um ihre Gewalt, dann hat er ihnen wirklich Unrecht gegeben, hat sie um ihr Recht gebracht; im andern Falle kann er nichts, als ein Häufchen in der Laische machen, oder als ein verlauter Narr zum Orser fallen.

Kurz, fraget Ihr Chinesen und Japanesen nicht nach dem Rechte, fraget namentlich nicht nach dem Rechte, „das mit Euch geheren ist“, dann braucht Ihr auch nichts nach den wehlerworbenen Rechten zu fragen.

Ihr schreht vor den Andern zurück, weil Ihr neben ihnen das Gespenst des Rechtes zu sehen glaubt, das, wie in

*) „Ich bitte Dich, verleihe meine Fänge! Wer Recht behalten will, hat nur eine Aasse, behalt's gewiß!“

ten homerischen Kämpfern, als Göttin an ihrer Seite helfend mitzufechten scheint. Was thut Ihr? Werft Ihr den Speer? Nein, Ihr schleicht umher, um den Spul für Euch zu gewinnen, damit er auf eurer Seite mitschleiche: Ihr buhlt um die Gunst des Geypenstes. Ein Anderer früge einfach so: Will Ich, was der Gegner will? „Nein!“ Nun, so mögen tausend Teufel oder Götter für ihn kämpfen, Ich schlage doch drauf los!

Der „Rechtsstaat“, wie ihn unter Andern die Börsische Zeitung vertritt, verlangt, daß die Beamten nur durch den Richter ihres Amtes sollen entsetzt werden können, nicht durch die Administration. Gütliche Illusionen. Wenn allgemein bestimmt würde, ein Beamter, der einmal trunken gezeihen wird, soll sein Amt verlieren, so müßte der Richter auf Aussage der Zeugen ihn verurtheilen u. s. w. Kurz, der Gesetzgeber dürfte nur alle möglichen Gründe genau angeben, welche den Verlust des Amtes nach sich ziehen, möchten sie auch noch so lächerlich sein (z. B. wer seinen Vorgesetzten ins Gesicht lacht, wer nicht sonntäglich in die Kirche geht, wer nicht alle vier Wochen zum Abendmahl geht, wer Schulden macht, wer unanständigen Umgang hat, wer seine Gutschlossenheit zeigt u. s. w.), soll entsetzt werden. Diese Dinge könnte der Gesetzgeber z. B. bei einem Ehrengerichte aufzustellen sich einfallen lassen), so hätte der Richter lediglich zu untersuchen, ob Beklagter sich jene „Vergehen“ habe „zu Schulden kommen lassen“, und müßte nach erfolgtem Beweis gegen ihn „von Rechtswegen“ die Absetzung aussprechen.

Der Richter ist verloren, wenn er aufhört, mechanisch zu sein, wenn er „von den Beweisregeln verlassen wird“. Dann hat er nur noch eine Meinung, wie jeder Andere, mit

entscheidet er nach tiefer Meinung, so ist das keine Amtshandlung mehr; er darf als Richter nur nach dem Gesetze entscheiden. Da liebe Ich Mir noch die alten französischen Parliamente, die, was Rechtens sein sollte, selbst prüfen und nach eigener Zustimmung erst registriren wollten. Die richteten wenigstens nach eigenem Rechte und mochten sich nicht zu Maschinen des Gesetzgebers begeben, wenn gleich sie als Richter freilich ihre eigenen Maschinen werben mußten.

Man sagt, die Strafe sei das Recht des Verbrechens. Allein die Zurechnbarkeit ist ebenso sein Recht. Gelingt ihm sein Unternehmen, so geschieht ihm Recht, und gelingt's nicht, so geschieht ihm gleichfalls Recht. Wie Du Dich bettest, so schläfst Du. Begiebt sich Jemand tollkühn in Gefahren und kommt darin um, so sagen Wir wohl: es geschieht ihm Recht, er hat's nicht besser gestellt. Besiegte er aber die Gefahren, d. h. siegte seine Macht, so hätte er auch Recht. Spielt ein Kind mit dem Messer und schneidet sich, so geschieht ihm Recht; aber schneidet sich's nicht, so geschieht ihm auch Recht. Dem Verbrecher widerfährt daher wohl Recht, wenn er leidet, was er riskirte; warum riskirte er's auch, da er die möglichen Folgen kannte! Aber die Strafe, welche Wir über ihn verhängen, ist nur unser Recht, nicht das seine. Unser Recht reagirt gegen das seinige, und er „behält Unrecht“, weil — Wir die Oberhand gewinnen.

Was aber Recht, was in einer Gesellschaft Rechtens ist, das kommt auch zu Worte — im Gesetze.

Wie auch das Gesetz sei, es muß respectirt werden vom — loyalen Bürger. So wird der gesetzliche Sinn Old Eng-

lauts gerühmt. Dem entspricht ganz jenes euripideische Wort (Cestres, 412): „Den Göttern dienen Wir, was immer auch die Götter sind.“ Gesetz überhaupt, Gott überhaupt, so weit sind Wir heute.

Man bemüht sich, Gesetz von willkürlichem Befehl, von einer Erkonnanz zu unterscheiden: jenes gehe von einer berechtigten Autorität aus. Allein ein Gesetz über menschliches Handeln (ethisches Gesetz, Staatsgesetz u. s. w.) ist immer eine Willenserklärung, mithin Befehl. Ja, wenn Ich das Gesetz Mir auch selbst gäbe, es wäre doch nur mein Befehl, dem Ich im nächsten Augenblick den Gehorsam verweigern kann. Es mag Jemand wohl erklären, was er sich gefallen lassen wolle, mithin durch ein Gesetz das Gegenheil sich verschaffen, mitridenfalls er den Uebertreter als seinen Feind behandeln werde; aber über meine Handlungen hat Niemand zu gebieten, Keiner Mir mein Handeln vorzuschreiben und Mir tathin Gesetze zu geben. Ich muß Mir's gefallen lassen, daß er Mich als seinen Feind behandelt; allein niemals, daß er mit Mir als seiner Creatur umspringt, und daß er seine Vernunft oder auch Unvernunft zu meiner Richtschnur macht.

So dauern die Staaten nur so lange, als es einen herrschenden Willen giebt, und dieser herrschende Wille für gleichbedeutend mit dem eigenen Willen angesehen wird. Des Herrn Wille ist — Gesetz. Was helfen Dir keine Gesetze, wenn sie Keiner befolgt, was keine Befehle, wenn sich Niemand befehlen läßt? Es kann der Staat des Anspruches sich nicht erwidlagen, den Willen des Einzelnen zu bestimmen, darauf zu speculiren und zu rechnen. Für ihn ist's unumgänglich nöthig, daß Niemand einen eigenen Willen habe; hätte ihn Einer, so müßte der Staat diesen ausschließen (ein-

sperrten, verbannen u. s. w.); hätten ihn Alle, so schafften sie den Staat ab. Der Staat ist nicht denkbar ohne Herrschaft und Knechtschaft (Unterthanenschaft); denn der Staat muß der Herr sein wollen Aller, die er umfaßt, und man nennt diesen Willen den „Staatswillen“.

Wer, um zu bestehen, auf die Willenlosigkeit Anderer rechnen muß, der ist ein Nachwerk dieser Andern, wie der Herr ein Nachwerk des Dieners ist. Hätte die Untervwürfigkeit auf, so wär's um die Herrschaft geschehen.

Der eigene Wille Meiner ist der Verderber des Staats; er wird deshalb von letzterem als „Eigenwille“ gebrandmarkt. Der eigene Wille und der Staat sind tödtfeindliche Mächte, zwischen welchen kein „ewiger Friede“ möglich ist. So lange der Staat sich behauptet, stellt er den eigenen Willen, seinen stets aufkeimenden Gegner, als unvernünftig, böse u. s. w. dar, und jener läßt sich das einreden, ja er ist es wirklich schon deshalb, weil er sich noch einreden läßt: er ist noch nicht zu sich selbst und zum Bewußtsein seiner Würde gekommen, mithin noch unvollkommen, noch beschwagbar u. s. w.

Jeder Staat ist eine Despotie, sei nun Einer oder Viele der Despot, oder seien, wie man sich's wohl von einer Republik vorstellt, Alle die Herren, d. h. despotisire Einer den Andern. So ist dies nämlich dann der Fall, wenn das jedesmal gegebene Gesetz, die ausgesprochene Willensmeinung etwa einer Volksversammlung fortan für den Einzelnen Gesetz sein soll, dem er Gehorsam schuldig ist, oder gegen welches er die Pflicht des Gehorsams hat. Dächte man sich auch selbst den Fall, daß jeder Einzelne im Volke den gleichen Willen ausgesprochen hätte und hierdurch ein vollkommener „Gesamtwille“ zu Stande gekommen wäre: die Sache bliebe dennoch

dieselbe. Wäre Ich nicht an meinen gestrigen Willen heute und ferner gebunden? Mein Wille in diesem Falle wäre erstarrt. Die leitige Stabilität! Mein Geschöpf, nämlich ein bestimmter Willensausdruck, wäre mein Gebieter geworden. Ich aber in meinem Willen, Ich, der Schöpfer, wäre in meinem Klusse und meiner Auflösung gehemmt. Weil Ich gestern ein Narr war, müßte Ich's zeitlebens bleiben. So bin Ich im Staatsleben besten Falls — Ich könnte eben so gut sagen: schlimmsten Falls — ein Knecht Meiner selbst. Weil Ich gestern ein Vollenkter war, bin Ich heute ein Willensloser, gestern freiwillig, heute unfreiwillig.

Wie zu ändern? Nur dadurch, daß Ich keine Pflicht anerkenne, d. h. Mich nicht binden oder binden lasse. Habe Ich keine Pflicht, so lenne Ich auch kein Gesetz.

„Alein man wird Mich binden!“ Meinen Willen kann Niemand binden, und mein Willenswille bleibt frei.

„Es müßte ja Alles trunter und trüber gehen, wenn Jeder thun könnte, was er wollte!“ Wer sagt denn, daß Jeder Alles thun kann? Wozu bist Du denn da, der Du nicht Alles Dir gefallen zu lassen brauchst? Wahre Dich, so wirt Dir Keiner was thun! Wer deinen Willen brechen will, der hat's mit Dir zu thun und ist dein Feind. Verfahre gegen ihn als solchen. Stehen hinter Dir zum Schutze noch einige Millionen, so seid Ihr eine imponante Macht und werdet einen leichten Sieg haben. Aber wenn Ihr dem Gegner auch als Macht impenirt, eine geheiligte Autorität seid Ihr ihm darum doch nicht, er müßte denn ein Schwächer sein. Respect und Achtung ist er Euch nicht schuldig, wenn er sich auch vor eurer Gewalt in Acht nehmen wird.

Wir pflegen die Staaten nach der verschiedenen Art, wie „die höchste Gewalt“ vertheilt ist, zu classificiren. Hat sie ein Einzelner — Monarchie, Alle — Demokratie u. s. w. Also die höchste Gewalt! Gewalt gegen wen? Gegen den Einzelnen und seinen „Eigenwillen“. Der Staat übt „Gewalt“, der Einzelne darf dieß nicht. Des Staates Betragen ist Gewaltthätigkeit, und seine Gewalt nennt er „Recht“, die des Einzelnen „Verbrechen“. Verbrechen also, so heißt die Gewalt des Einzelnen, und nur durch Verbrechen bricht er die Gewalt des Staates, wenn er der Meinung ist, daß der Staat nicht über ihm, sondern er über dem Staate sei.

Nun könnte Ich, wollte Ich lächerlich handeln, als ein Wohlmeinender Euch ermahnen, keine Gesetze zu geben, welche meine Selbstentwicklung, Selbstthätigkeit, Selbstschöpfung beeinträchtigen. Ich gebe diesen Rath nicht. Denn würdet Ihr ihn befolgen, so wäret Ihr unklug, und Ich wäre um meinen ganzen Gewinn betrogen. Von Euch verlange Ich gar nichts, denn, was Ich auch forderte, Ihr würdet doch gebieterische Gesetzgeber sein und müßt es sein, weil ein Räbe nicht singen, ein Räuber ohne Raub nicht leben kann. Vielmehr frage Ich diejenigen, welche Egoisten sein wollen, was sie für egoistischer halten, sich von Euch Gesetze geben zu lassen, und die gegebenen zu respectiren, oder Widerspenstigkeit, ja völligen Ungehorsam zu üben. Gutmüthige Leute meinen, die Gesetze müßten nur das vorschreiben, was im Gefühl des Volkes als recht und billig gelte. Was aber geht Mich's an, was im Volke und dem Volke gilt? Das Volk wird vielleicht gegen den Gotteslästerer sein; also ein Gesetz gegen Gotteslästerung. Soll Ich darum nicht lästern? Soll Mir dieß Gesetz mehr sein, als ein „Befehl“? Ich frage!

Vetiglich aus dem Grundsatz, daß alles Recht und alle Gewalt der Gesammtheit des Volkes angehöre, gehen sämtliche Regierungsweisen hervor. Denn keine derselben ermangelt tiefer Berufung auf die Gesammtheit, und der Despot so gut als der Präsident oder irgend eine Aristokratie u. s. w. handeln und befehlen „im Namen des Staates“. Sie sind im Besitze der „Staatsgewalt“, und es ist völlig gleichgültig, ob, wäre dies möglich, das Volk als Gesammtheit alle Einzelnen, oder ob nur die Repräsentanten dieser Gesammtheit, seien deren Viele, wie in Aristokratien, oder Einer, wie in Monarchien, diese Staats-Gewalt ausüben. Immer ist die Gesammtheit über dem Einzelnen, und hat eine Gewalt, welche berechtigt genannt, d. h. welche Recht ist.

Der Heiligkeit des Staates gegenüber ist der Einzelne nur ein Gefäß der Unreine, in welchem „Uebermuth, Böswilligkeit, Eitel- und Schmähsucht, Trivilität u. s. w.“ übrig bleiben, sobald er jenes Heiligthum, den Staat, nicht anerkennendwerth findet. Der geistliche Hochmuth der Staats-Diener und Staats-Untertanen hat köstliche Strafen gegen den ungeistlichen „Uebermuth“.

Wenn die Regierung alles Spiel des Geistes gegen den Staat als strafbar bezeichnet, so kommen die gemäßigten Libertalen und meinen: Laune, Satire, Witz, Humor u. s. w. müssen doch sprudeln dürfen, und das Genie müsse Freiheit genießen. Also zwar nicht der einzelne Mensch, aber doch das Genie soll frei sein. Ganz in seinem Rechte sagt da der Staat, oder im Namen desselben die Regierung: Wer nicht für mich ist, ist wider mich. Die Laune, der Witz u. s. w., kurz die Remodirung des Staatswesens hat die Staaten von jeher untergraben: sie ist nicht „unschuldig“. Und ferner, welche

Grenzen sollen zwischen schuldigem und unschuldigem Wipe u. s. w. gezogen werden? Die Gemäßigten kommen bei dieser Frage in große Verlegenheit und es reducirt sich Alles auf die Bitte, der Staat (Regierung) möge doch nicht so empfindlich, so liglich sein; er möge in „harmlosen“ Dingen nicht gleich Böswilligkeit wintern und überhaupt ein wenig „toleranter“ sein. Ueberrückene Empfindlichkeit ist allerdings eine Schwäche, ihre Vermeidung mag eine lebenswerthe Tugend sein; allein in Kriegszeiten kann man nicht schonend sein, und was unter ruhigen Verhältnissen verstatet sein mag, hört auf erlaubt zu sein, sobald der Belagerungszustand erklärt ist. Weil dieß die wohlmeinenden Liberalen wohl fühlen, so beeilen sie sich zu erklären, daß ja bei der „Ergebenheit des Volkes“ keine Gefahr zu fürchten sei. Die Regierung wird aber klüger sein und sich so etwas nicht einreden lassen. Sie weiß zu gut, wie man Einen mit schönen Worten abspießt, und wird sich an diesem Schaugerichte nicht genügen lassen.

Man will aber seinen Spielplatz haben, denn man ist ja ein Kind und kann nicht so gesetzt sein, wie ein Alter: Jugend hat keine Tugend.

Nur um diesen Spielplatz, nur um ein Paar Stunden lustigen Umherfpringens seiltscht man. Man verlangt nur, der Staat solle nicht, wie ein griesgrämlicher Papa, allzu mütterlich sein. Er solle einige Gels-Processionen und Narrenspiele erlauben, wie im Mittelalter die Kirche sie gestattete. Die Zeiten aber, wo er dieß ohne Gefahr gewähren konnte, sind verüber. Kinder, die jetzt einmal ins Freie kommen, und eine Stunde ohne Zuchttruthe verleben, wollen nicht mehr in die Kausse. Denn das Freie ist jetzt nicht mehr eine Ergänzung zur Kausse, nicht eine erfrischende Erholung, sondern sein Ge-

gensap, ein aut — aut. Kurz der Staat darf sich entweder nichts mehr oder er muß sich Alles gefallen lassen und zu Grunde gehen; er muß entweder durchaus empfindlich, oder, wie ein gestorbener, unempfindlich sein. Mit der Toleranz ist's aus. Reicht er erst den Finger, so nimmt man gleich die ganze Haut. Da ist nicht mehr zu „swaßen“, und aller Späß, wie Laune, Witz, Humor u. s. w. wird zum bitteren Ernst.

Das Geschrei der „Freisinnigen“ um Pressfreiheit läuft gegen ihr eigenes Princip, ihren eigentlichen Willen. Sie wollen, was sie nicht wollen, d. h. sie wünschen, sie möchten gern. Daher fallen sie auch so leicht ab, wenn einmal sogenannte Pressfreiheit erscheint, dann möchten sie Censur. Ganz natürlich. Der Staat ist auch ihnen heilig, ebenso die Einte u. s. w. Sie betragen sich nur als ungezogene Bälge gegen ihn, als püßige Kinder, welche die Schwäche der Aeltern zu benutzen suchen. Der Papa Staat soll ihnen erlauben, Manches zu sagen, was ihm nicht gefällt, aber der Papa hat Recht, ihnen durch einen strengen Blick einen Censurstreich in ihr verlautes Gewäsch zu ziehen. Erkennen Sie in ihm ihren Papa, so müssen sie sich in seiner Gegenwart die Censur ter Kete gefallen lassen, wie jedes Kind.

Läßt Du Dir von einem Andern Recht geben, so mußt Du nicht minder Dir von ihm Unrecht geben lassen: leumt Dir von ihm die Rechtfertigung und Belohnung, so erwarte auch seine Anklage und Strafe. Dem Rechte geht das Unrecht, der Gerechtigkeit das Verbrechen zur Seite. Was bist Du? — Du bist ein — Verbrecher!

„Der Verbrecher ist des Staates eigenstes Verbrechen!“
 sagt Petina *). Man kann dieses Wort gelten lassen, wenn
 auch Petina selbst es nicht gerade so versteht. Im Staate
 vermag nämlich das zügellose Ich, Ich, wie Ich Wir allein
 angehört, nicht zu meiner Erfüllung und Verwirklichung zu
 kommen. Jedes Ich ist von Geburt schon ein Verbrecher
 gegen das Volk, den Staat. Daher überwacht er auch wirk-
 lich Alle, er sieht in Jedem einen — egoisten, und vor dem
 Egoisten fürchtet er sich. Er setzt von Jedem das Schlimmste
 voraus, und hat Acht, polizeilich Acht, daß „dem Staat kein
 Schaden geschieht“, ne quid respublica detrimenti capiat.
 Das zügellose Ich — und das sind Wir ursprünglich, und in
 unserem geheimen Inneren bleiben Wir's stets — ist der nie
 aufhörende Verbrecher im Staate. Der Mensch, den seine
 Kühnheit, sein Wille, seine Rücksichtslosigkeit und Furchtlosig-
 keit leitet, der wird vom Staate, vom Volke mit Spionen
 umstellt. Ich sage, vom Volke! Das Volk — Ihr guther-
 zigen Leute, denkt Bunter, was Ihr an ihm habt — das Volk
 steht durch und durch voll Polizeigeistung. — Nur wer sein
 Ich verleugnet, wer „Selbstverleugnung“ übt, ist dem Volke
 angenehm.

Petina ist im angeführten Buche durchweg gutmüthig
 genug, den Staat nur für krank zu halten und auf seine Ge-
 nesung zu hoffen, eine Genesung, welche sie durch die „Dema-
 gegen“ **) bewirken will; allein er ist nicht krank, sondern in
 voller Kraft, wenn er die Demagogen, die für die Einzelnen,
 für „Alle“ etwas erwerben wollen, von sich weist. Er ist in

*) Dieß Buch gehört dem König. S. 376.

**) S. 376.

seinen Gläubigen mit den besten Demagogen, Volksführern, versehen. Nach Bettina soll *) „der Staat den Freiheitskeim der Menschheit entwickeln, sonst ist er Rabenmutter und sorgt auch für Rabenfutter!“ Er kann nicht anders, denn eben indem er für die „Menschheit“ sorgt (was übrigens schon der „humane“ oder „freie“ Staat sein müßte), ist der „Einzelm“ für ihn Rabenfutter. Wie richtig spricht dagegen der Bürgermeister **): „Wie? der Staat habe keine andere Verpflichtung, als bloß der Verpfleger rettungsloser Kranker zu sein? — Das klappt nicht. Von seher hat der gesunde Staat des kranken Stoffes sich entledigt, aber nicht sich damit gemischt. So ökonomisch braucht er nicht mit seinen Säften zu sein. Die Kräuteräfte ohne Zagen abgeknitten, damit die andern blühen. — Man erbeke nicht über des Staates Härte, seine Moral, seine Politik und Religion weisen ihn darauf an; man beschuldige ihn keiner Gefühllosigkeit, sein Mitleidgefühl sträubt sich dagegen, aber seine Erfahrung findet nur in dieser Strenge Heil! — Es giebt Krankheiten, in welchen nur drastische Mittel helfen. Der Arzt, welcher die Krankheit als solche erkennt, aber zaghaft zu Palliativen greift, wird nie die Krankheit heben, wohl aber den Patienten nach kürzerem oder längerem Ziechthum unterliegen machen!“ Die Frage der Frau Kath: „Wenn Sie den Tod als drastisches Mittel anwenden, wie ist da zu heilen?“ klappt nicht. Der Staat wendet den Tod ja nicht gegen sich an, sondern gegen ein ärgerliches Glied; er reißt ein Auge aus, das ihn ärgert u. s. w.

„Für den kranken Staat ist's der einzige Weg der Ret-

*) S. 374.

**) S. 391.

tung, den Menschen in ihm gedeihen zu lassen.“) Versteht man hier, wie Bettina, unter dem Menschen den Begriff „Mensch“, so hat sie Recht: der „malade“ Staat wird durch das Gedeihen „des Menschen“ genesen, denn je vernarrter die Einzelnen in „den Menschen“ sind, desto besser sieht sich der Staat dabei. Bezöge man's aber auf den Einzelnen, auf „Alle“ (und halb und halb thut die Verfasserin gleichfalls, weil sie über „den Menschen“ im Unklaren stehen bleibt), solänge es etwa, wie Folgentes: Für eine malade Räuberbande ist's der einzige Weg der Rettung, den loyalen Bürger in ihr gedeihen zu lassen! Darüber ginge ja eben die Räuberbande als Räuberbande zu Grunde, und weil sie das spürt, darum erschießt sie lieber Jeden, der einen Zug hat, ein „ordentlicher Kerl“ zu werden.

Bettina ist in diesem Buche eine Patriotin oder, was wenig mehr, eine Philanthropin, eine Menschenbeglückerin. Sie ist ganz in derselben Weise mit dem Besichtigen: unzufrieden, wie es das Titelgespenst ihres Buches nebst Allen ist, die den guten, alten Glauben, und was daran hängt, zurückführen möchten. Nur denkt sie umgekehrt, die Politiker, Staatsdiener und Diplomaten verkürzen den Staat, während jene dasselbe den Böswilligen, den „Volkverführern“ in die Schuhe schieben.

Was ist der gewöhnliche Verbrecher anders, als einer, der das verhängnißvolle Versehen begangen hat, nach dem zu streben, was des Volkes ist, statt nach dem Seinen zu suchen. Er hat das verächtliche, fremde Gut gesucht, hat gethan, was die Gläubigen thun: die nach dem trachten, was Gottes ist. Was thut der Priester, der den Verbrecher vermahnt? Er

stellt ihm das große Unrecht vor, das vom Staate Geheilte, das Eigenthum desselben (wogu ja auch das Leben der Staatsangehörigen gerechnet werden muß) durch seine That entweicht zu haben; dafür könnte er ihm lieber verhalten, daß er sich befehlet habe, indem er das Fremde nicht verachtete, sondern des Raubes werth hielt: er könnte es, wenn er nicht ein Pfaffe wäre. Ketet mit dem sogenannten Verbrecher als mit einem Egoisten, und er wird sich schämen, nicht, daß er gegen eure Gesetze und Güter sich verging, sondern daß er eure Gesetze des Umgehens, eure Güter des Verlangens werth hielt; wird sich schämen, daß er Euch misammit dem Euirigen nicht — verachtete, daß er zu wenig Egoist war. Aber Ihr könnt nicht egoistisch mit ihm reden, denn Ihr seid nicht so groß wie ein Verbrecher, Ihr — verbrecht nichts! Ihr wißt nicht, daß ein eigenes Ich nicht ablassen kann, ein Verbrecher zu sein, daß das Verbrechen sein Leben ist. Und doch solltet Ihr's wissen, da Ihr glaubt, daß „wir allzumal Sünder sind“; aber Ihr denkt Euch über die Sünde wegzuschwindeln, Ihr begreift's nicht — denn Ihr seid teufelsfürchtig — daß die Schuld der Werth eines Menschen ist. O wären Ihr schuldig! So aber seid Ihr „Gerechte“. Nun — macht eurem Herrn nur alles hübsch gerecht!

Wenn das christliche Bewußtsein oder der Christenmensch ein Criminalgeiehbuch verfaßt, was kann da anders der Begriff des Verbrechens sein, als eben die — Herzlosigkeit. Jede Trennung und Kränkung eines herzlichen Verhältnisses, jedes herzlose Verhalten gegen ein heiliges Wesen ist Verbrechen. Je herzlicher das Verhältniß sein soll, desto schreienter ist seine Verhöhnung, desto strafwürdiger das Verbrechen. Den Herrn soll Jeder, der ihm unterthan ist, lieben: diese Liebe zu verleugnen, ist ein todeswürdiger Hoch-

verrath. Der Ehebruch ist eine strafwürdige Herzlosigkeit, man hat kein Herz, keine Begeisterung, kein Pathos für die Heiligkeit der Ehe. So lange das Herz oder Gemüth Geseze dictirt, genießt nur der herzliche oder gemüthliche Mensch den Schutz der Geseze. Dasi der Gemüthsmensch die Geseze gebe, heißt eigentlich nur, der sittliche Mensch gebe sie: was dem „sittlichen Gefühl“ dieser Menschen widerspricht, das verpönnen sie. Wie sollte z. B. Murene, Abfall, Eitbrüchigkeit, kurz alles radicale Abbrechen, alles Zerreißen altährwürdiger Bande in den Augen derselben nicht heillos und verbrecherisch sein? Wer mit diesen Zerkörungen des Gemüthes bricht, der hat alle Sittlichen, alle Gemüthsmenschen zu Feinden. Nur die Krummacher und Conserverten sind die rechten Leute, um einen Strafboder des Herzens consequent aufzustellen, wie ein gewisser Gesezentswurf zur Genüge beweist. Die consequente Gesezgebung des christlichen Staates muß ganz in die Hände der — Pfaffen gelegt werden, und wird nicht rein und selbgerichtig werden, so lange sie nur von — Pfaffendienern, die immer nur halbe Pfaffen sind, ausgearbeitet wird. Dann erst wird jede Ungemüthlichkeit, jede Herzlosigkeit als ein unverzeihliches Verbrechen constatirt werden, dann erst jede Aufregung des Gemüthes verdamulich, jede Gintete der Kritik und des Zweifels anathematisirt werden; dann erst ist der eigene Mensch vor dem christlichen Bewußtsein von Haus aus ein überführter — Verbrecher.

Die Revolutionismänner sprachen est von der „gerechten Rache“ des Volkes als seinem „Recht“. Rache und Recht fallen hier zusammen. Ist diei ein Verhalten eines Ich's zum Ich? Das Volk schreit, die Gegenpartei habe gegen dasselbe „Verbrechen“ begangen. Kann Ich annehmen, daß

Wider gegen Mich ein Verbrechen begehe, ohne anzunehmen, daß er handeln müsse, wie Ich's für gut finde? Und dieses Handeln nenne Ich das rechte, gute u. s. w.; das abweichende ein Verbrechen. Wühin denke Ich, die andern müßten auf dasselbe Ziel mit Mir losgehen, d. h. Ich behandle sie nicht als Einzige, die ihr Gesetz in sich selbst tragen und darnach leben, sondern als Wesen, die irgend einem „vernünftigen“ Gesetze gehorchen sollen. Ich stelle auf, was „der Mensch“ sei, und was „wahrhaft menschlich“ handeln heiße, und fordere von Jedem, daß ihm dies Gesetz Norm und Ideal werde, witzigenfalls er sich als „Sünder und Verbrecher“ ausweise. Den „Schuldigen“ aber trifft die „Strafe des Gesetzes“!

Man sieht hier, wie es wieder „der Mensch“ ist, der auch den Begriff des Verbrechens, der Sünde, und damit den des Rechts zu Wege bringt. Ein Mensch, in welchem Ich nicht „den Menschen“ erkenne, ist „ein Sünder, ein Schuldiger“.

Nur gegen ein Heiliges giebt es Verbrecher; Du gegen Mich laußt nie ein Verbrecher sein, sondern nur ein Gegner. Aber den, der ein Heiliges verletzt, nicht hassen, ist schon ein Verbrechen, wie St. Just gegen Danton ausruft: „Bist Du nicht ein Verbrecher und verantwortlich, daß Du nicht die Feinde des Vaterlandes gehaßt hast?“ —

Wie, wie in der Revolution, das, was „der Mensch“ sei, als „guter Bürger“ gefaßt, so giebt es von diesem Begriffe „des Menschen“ die bekannten „politischen Vergehen und Verbrechen“.

In alle dem wird der Einzelne, der einzelne Mensch, als Auswurf betrachtet, und dagegen der allgemeine Mensch, „der Mensch“ honorirt. Je nachdem nun dies Wesen benannt wird, wie Christ, Jude, Muselman, guter Bürger, loyaler Unterthan, Freier, Patriot u. s. w., je nachdem fallen sowohl

die, welche einen abweichenden Begriff vom Menschen durchführen möchten, als diejenigen, welche sich durchsetzen wollen, vor dem siegreichen „Menschen“.

Und mit welcher Salbung wird hier im Namen des Gesetzes, des souverainen Volkes, Gottes u. s. w. geschlachtet.

Wenn nun die Verfolgten sich vor den strengen, pfäffischen Richtern listig verbergen und wahren, so schilt man sie „Heuchler“, wie St. Just z. B. diejenigen, welche er in der Rede gegen Danton anklagt.^{*)} Man soll ein Narr sein und sich ihrem Meloch überliefern.

Aus fixen Ideen entstehen die Verbrechen. Die Heiligkeit der Ehe ist eine fixe Idee. Aus der Heiligkeit folgt, daß die Untreue ein Verbrechen ist, und es setzt daher ein gewisses Ehegesetz eine kürzere oder längere Strafe darauf. Aber diese Strafe muß von denen, welche die „Freiheit als heilig“ anrufen, als ein Verbrechen wider die Freiheit angesehen werden, und nur in diesem Sinne hat auch die öffentliche Meinung das Ehegesetz gebankrottet.

Die Gesellschaft will zwar haben, daß Jeder zu seinem Rechte komme, aber doch nur zu dem von der Gesellschaft sanctionirten, dem Gesellschaftsrechte, nicht wirklich zu seinem Rechte. Ich aber gebe oder nehme Mir das Recht aus eigener Machtvollkommenheit, und gegen jede Uebermacht bin Ich der unbüßfertige Verbrecher. Eigener und Schöpfer meines Rechts — erkenne ich keine andere Rechtsquelle als — Mich, weder Gott, noch den Staat, noch die Natur, noch auch den Menschen selbst mit seinen „ewigen Menschenrechten“, weder göttliches noch menschliches Recht.

*) E. Politische Reden 10. S. 153.

Recht „an und für sich“. Also ohne Beziehung auf Mich! „Absolutes Recht“. Also getrennt von Mir! Ein an und für sich Seiendes! Ein Absolutes! Ein ewiges Recht, wie eine ewige Wahrheit!

Das Recht soll nach liberaler Verstellungsweise für Mich verbindlich sein, weil es durch die menschliche Vernunft so eingesetzt ist, gegen welche meine Vernunft die „Unvernunft“ ist. Früher eiferte man im Namen der göttlichen Vernunft gegen die schwache menschliche, jetzt im Namen der starken menschlichen gegen die egoistische, die als „Unvernunft“ verworfen wird. Und doch ist keine andere wirklich als gerade diese „Unvernunft“. Weder die göttliche noch die menschliche Vernunft, sondern allein deine und meine jetztdmalige Vernunft ist wirklich, wie und weil Du und Ich es sind.

Der Gedanke des Rechts ist ursprünglich mein Gedanke, er hat seinen Ursprung in Mir. Ist er aber aus Mir entsprungen, ist das „Wort“ heraus, so ist es „Gleich geworden“, eine fixe Idee. Ich komme nun von dem Gedanken nicht mehr los; wie Ich Mich treibe, er steht vor Mir. So sind die Menschen des Gedankens „Recht“, den sie selber erschaffen, nicht wieder Meister geworden: die Creatur geht mit ihnen durch. Das ist das absolute Recht, das von Mir abgetrennt oder abgelöst. Wir können es, indem Wir's als absolutes verehren, nicht wieder aufheben, und es benimmt Und die Schöpferkraft; das Geschöpf ist mehr als der Schöpfer, ist „an und für sich“.

Läß das Recht einmal nicht mehr frei umherlaufen, zieh' es in seinen Ursprung, in Dich, zurück, so ist es dein Recht, und recht ist, was Dir recht ist.

Einen Angriff hat das Recht innerhalb seiner, d. h. vom Standpunkte des Rechtes aus erleben müssen, indem von Seiten des Liberalismus dem „Verrecht“ der Krieg erklärt wurde.

Bevorrechtet und Gleichberechtigter — um diese beiden Begriffe dreht sich ein harmloser Kampf. Ausgeschlossen oder zugelassen — würde dasselbe sagen. Wo gäbe es aber eine Macht, sei es eine imaginäre, wie Gott, Gesetz, oder eine wirkliche, wie Ich, Du, — vor der nicht alle „gleichberechtigt“ wären, d. h. kein Ansehen der Person gälte? Gott ist jeder gleich lieb, wenn er ihn anbetet, dem Gesetze gleich genehm, wenn er nur ein Gesetzbücher ist; ob der Liebhaber Gottes oder des Gesetzes bußlig und lahm, ob arm oder reich u. dergl., das macht Gott und dem Gesetze nichts aus; ebenso wenn Du ertrinken willst, ist Dir als Ketter ein Regent so lieb als der weislichste Caucasier, ja ein Hund gilt Dir in dieser Lage nicht weniger als ein Mensch. Aber wem wäre auch umgekehrt nicht jeder ein Bevorzugter oder Zurückgesetzter? Gott straft die Bösen mit seinem Grimm, das Gesetz züchtigt die Ungehörlichen, Du lässest Dich vom Einen jeden Augenblick sprechen und weisest dem Andern die Thür.

Die „Gleichheit des Rechtes“ ist eben ein Phantom, weil Recht nichts mehr und nichts minder als Zulassung, d. h. eine Gnadensache ist, die man sich übrigens auch durch sein Verdienst erwerben kann; denn Verdienst und Gnade widersprechen einander nicht, da auch die Gnade „verdient“ sein will und unser gnädiges Lächeln nur Dem zufällt, der es Uns abzugewinnen weiß.

So träumt man davon, daß „alle Staatsbürger gleichberechtigt neben einander stehen sollen“. Als Staatsbürger

sind sie dem Staate gewiß alle gleich; schon nach seinen besondern Zwecken aber wird er sie theilen und bevorzugen oder hintansetzen, mehr jedoch muß er sie noch als gute und schlechte Staatsbürger von einander unterscheiden.

Dr. Bauer erledigt die Judenfrage von dem Gesichtspunkte aus, daß das „Vorrecht“ nicht berechtigt sei. Weil Jude und Christ, jeder etwas vor dem andern voraushaben, und in diesem Voraushaben ausschließlich sind, darum zerfallen sie vor dem Blick des Kritikers in Nichtigkeit. Mit ihnen trifft der gleiche Fadel den Staat, der ihr Voraushaben berechtigt und zu einem „Vorrecht“ oder Privilegium ausprägt, dadurch aber sich den Beruf, ein „freier Staat“ zu werden, verflummert.

Etwas hat nun aber Jeder vor dem Andern voraus, nämlich sich selbst oder seine Einzigkeit: darin bleibt Jedermann ausschließlich oder exclusiv.

Und wieder macht Jeder von einem Dritten seine Eigenthümlichkeit so gut als möglich geltend und sucht vor ihm, wenn er andern ihn gewinnen will, diese anziehend erscheinen zu lassen.

Soll nun der Dritte gegen den Unterschied des Einen vom Andern unempfindlich sein? Verlangt man das vom freien Staate oder von der Menschheit? Dann müßten diese schlechterdings ohne eigenes Interesse sein, und unfähig, für irgendwen eine Theilnahme zu fassen. So gleichgültig dachte man sich weder Gott, der die Seinen von den Bösen scheidet, noch den Staat, der die guten Bürger von den schlechten zu trennen weiß.

Aber man sucht eben diesen Dritten, der kein „Vorrecht“ mehr ertheilt. Der heißt dann etwa der freie Staat oder die Menschheit oder wie sonst.

Da Christ und Jude deshalb von Dr. Bauer niedrig gestellt werden, weil sie Vorrechte behaupten, müßten sie durch Selbstverleugnung oder Uneigennützigkeit aus ihrem beschränkten Standpunkte sich befreien können und sollen. Streiften sie ihren „Egoismus“ ab, so hörte das gegenseitige Unrecht und mit ihm überhaupt die christliche und jüdische Religiosität auf: es brauchte nur keiner von ihnen etwas Apatres mehr sein zu wollen.

Möben sie aber diese Ausschließlichkeit auf, so wäre damit wahrlich der Boden, auf dem ihre Feindschaft geführt wurde, noch nicht verlassen. Sie sänten allenfalls ein Drittes, worin sie sich vereinigen könnten, eine „allgemeine Religion“, eine „Religion der Menschlichkeit“ u. dergl., kurz eine Ausgleichung, die nicht besser zu sein brauchte als jene, wenn alle Juden Christen würden, wodurch gleichfalls das „Vorrecht“ des Einen vor dem Andern ein Ende nähme. Es wäre zwar die Spannung beseitigt, allein in dieser bestand nicht das Wesen der beiden, sondern nur ihre Nachbarschaft. Als Unterschiedene mußten sie nothwendig gesamt sein, und die Ungleichheit wird immer bleiben. Das ist wahrhaftig nicht dein Fehler, daß Du gegen Mich Dich spranngst und deine Absonderlichkeit oder Eigenthümlichkeit behauptest: Du brauchst nicht nachzugeben oder Dich selbst zu verleugnen.

Man sagt die Bedeutung des Gegensatzes zu formell und schwächlich auf, wenn man ihn nur „auflösen“ will, um für ein Drittes „Vereinigendes“ Raum zu machen. Der Gegensatz verdient vielmehr verschärft zu werden. Als Jude und Christ seid Ihr in einem zu geringen Gegensatz und streitet Euch bloß um die Religion, gleichsam um Kaisers Bart, um eine Kappalie. In der Religion zwar Feinde, bleibt Ihr

im Uebrigen doch gute Freunde und z. B. als Weibchen einander gleich. Gleichwohl ist auch das Uebrige in Jeter ungleich, und Ihr werdet euren Gegensatz erst dann nicht länger bloß verhehlen, wenn Ihr ihn ganz anerkennt, und Jetermann vom Wirbel bis zur Zehe sich als einzig behauptet. Dann wird der frühere Gegensatz allerdings aufgelöst sein, aber nur deshalb, weil ein stärkerer ihn in sich aufnehmen hat.

Nicht darin besteht unsere Schwäche, daß Wir gegen Andere im Gegensatz sind, sondern darin, daß Wir's nicht vollständig sind, d. h. daß Wir nicht gänzlich von ihnen geschieden sind, oder daß Wir eine „Gemeinschaft“, ein „Band“ suchen, das Wir an der Gemeinschaft ein Ideal haben. Ein Glaube, Ein Gott, Eine Idee, Ein Hut für Alle! Würden Alle unter Einen Hut gebracht, so brauchte freilich keiner vor dem andern den Hut noch abzunehmen.

Der letzte und entscheidende Gegensatz, der des Einzigen gegen den Einzigen, ist im Grunde über das, was Gegensatz heißt, hinaus, ohne aber in die „Einheit“ und Einigkeit zurückgefallen zu sein. Du hast als Einziger nichts Gemeinsames mehr mit dem Andern und darum auch nichts Feindliches oder Feindliches; Du suchst nicht gegen ihn vor einem Dritten Recht und strebst mit ihm weiter auf dem „Rechtsbeden“, noch senst einem gemeinschaftlichen Beden. Der Gegensatz verschwindet in der vollkommenen — Gleichheit oder Einigkeit. Diese könnte zwar für das neue Gemeinsame oder eine neue Gleichheit angesehen werden, allein die Gleichheit besteht hier eben in der Ungleichheit und ist selbst nichts als Ungleichheit: eine gleiche Ungleichheit, und zwar nur für diejenigen, der eine „Vergleichung“ anstellt.

Die Polemik wider das Verrecht bildet einen Charakterzug des Liberalismus, der gegen das „Verrecht“ vech, weil er sich auf das „Recht“ beruft. Weiter als zum Fochen kann er's darin nicht bringen; denn die Verrechte fallen nicht eher, als das Recht fällt, da sie nur Arten des Rechtes sind. Das Recht aber zerfällt in sein Nichts, wenn es von der Gewalt verschlungen wird, d. h. wenn man begreift, was es heißt: Gewalt geht vor Recht. Alles Recht erklärt sich dann als Verrecht, und das Verrecht selber als Macht, als — Uebermacht.

Muß aber der mächtige Kampf gegen die Uebermacht nicht ein ganz anderes Antlitz zeigen, als der bescheidene Kampf gegen das Verrecht, der vor einem ersten Richter, dem „Rechte“, nach des Richters Sinn auszufechten ist?

Zum Schlusse muß Ich nun noch die halbe Ausdrucksweise zurücknehmen, von der Ich nur so lange Gebrauch machen wollte, als Ich noch in den Eingeweiden des Rechtes wühlte, und das Wort wenigstens bestehen ließ. Es verliert aber in der That mit dem Begriffe auch das Wort seinen Sinn. Was Ich „mein Recht“ nannte, das ist gar nicht mehr „Recht“, weil Recht nur von einem Geiste ertheilt werden kann, sei es der Geist der Natur oder der der Gattung, der Menschheit, der Geist Gottes oder der St. Heiligkeit oder St. Durchlaucht u. s. w. Was Ich ohne einen berechtigenden Geist habe, das habe Ich ohne Recht, habe es einzig und allein durch meine Macht.

Ich fordere kein Recht, darum brauche Ich auch keins anzuerkennen. Was Ich Mir zu erzwingen vermag, erzwinge

Ich Mir, und was Ich nicht erzwingen, darauf habe Ich kein Recht, noch trüfte oder tröste ich Mich mit meinem unverfährbaren Rechte.

Mit dem absoluten Rechte verzeht das Recht selbst, wird die Herrschaft des „Rechtsbegriffes“ zugleich getilgt. Denn es ist nicht zu vergessen, daß früher Begriffe, Ideen oder Principien Uns beherrschten, und daß unter diesen Herrschern der Rechtsbegriff oder der Begriff der Gerechtigkeit eine der bedeutendsten Rollen spielte.

Berechtigt oder Unberechtigt — darauf kommt Mir's nicht an; bin Ich nur mächtig, so bin Ich schon von selbst ermächtigt und bedarf keiner anderen Ermächtigung oder Berechtigung.

Recht — ist ein Sparten, ertheilt von einem Synt; Macht — das bin Ich selbst, Ich bin der Mächtige und Gignet der Macht. Recht ist über Mir, ist absolut, und existirt in einem Höheren, als dessen Gnade Mir's zusiegt: Recht ist eine Gnadengabe des Richters; Macht und Gewalt existirt nur in Mir, dem Mächtigen und Gewaltigen.

2. Mein Verkehr.

In der Gesellschaft, der Societät, kann höchstens die menschliche Forderung befricthigt werden, indes die egoistische Seite zu kurz kommen muß.

Weil es kaum Jemand entgehen kann, daß die Gegenwart für keine Frage einen so lebendigen Antheil zeigt, als für die „Socialen“, so hat man auf die Gesellschaft besonders

sein Augenmerk zu richten. Ja, wäre das daran gefasste Interesse weniger leidenschaftlich und verblindet, so würde man über die Gesellschaft nicht so sehr die Einzelnen darin aus den Augen verlieren, und erkennen, daß eine Gesellschaft nicht neu werden kann, so lange diejenigen, welche sie ausmachen und constituiren, da alten bleiben. Sollte z. B. im jüdischen Volke eine Gesellschaft entstehen, welche einen neuen Glauben über die Erde verbreitete, so dürften diese Apostel doch keine Pharisäer bleiben.

Wie Du bist, so gleichst Du Dich, so benimmst Du Dich gegen die Menschen: ein Heuchler als Heuchler, ein Christ als Christ. Darum bestimmt den Charakter einer Gesellschaft der Charakter ihrer Mitglieder: sie sind die Schöpfer derselben. So viel müßte man wenigstens einschen, wenn man auch den Begriff „Gesellschaft“ selbst nicht prüfen wollte.

Immer fern davon, Sich zur vollen Entwicklung und Geltung kommen zu lassen, haben die Menschen bisher auch ihre Gesellschaften nicht auf Sich gründet, oder vielmehr, sie haben nur „Gesellschaften“ gründet und in Gesellschaften leben können. Es waren die Gesellschaften immer Personen, mächtige Personen, sogenannte „metallische Personen“, d. h. Geisteswesen, vor welchen der Einzelne den angemessenen Ehrfurcht, die Wesenstheuer, hatte. Als solche Wesenstheuer können sie am richtigsten mit dem Namen „Volk“ und respective „Völkchen“ bezeichnet werden: das Volk der Erbauer, das Volk der Hellenen u. s. w., endlich das — Menschenvolk, die Menschheit (Anacharsis Clovis schwärmte für die „Nation“ der Menschheit), dann jegliche Unterabtheilung dieses „Volkes“, das seine besondern Gesellschaften haben konnte und mußte, das spanische, französische Volk u. s. w., innerhalb desselben

wie die Stände, die Städte, kurz allerlei Körperschaften, zuletzt in äußerster Ausprägung das kleine Völkchen der — Familie. Statt zu sagen, die spukende Person aller bisherigen Gesellschaften sei das Volk gewesen, könnten daher auch die beiden Extreme genannt werden, nämlich entweder die „Menschheit“ oder die „Familie“, beide die „naturwüchsigen Einheiten“. Wir wählen das Wort „Volk“, weil man seine Abstammung mit dem griechischen *Polloi*, den „Vielen“ oder der „Menge“ zusammengebracht hat, mehr aber noch deshalb, weil die „nationalen Bestrebungen“ heute an der Tagesordnung sind, und weil auch die neuesten Empiriker diese trügerische Person noch nicht abgeschüttelt haben, obwohl andererseits die letztere Erwägung dem Austrud „Menschheit“ den Vorzug geben müßte, da man von allen Seiten drauf und dran ist, für die „Menschheit“ zu schwärmen.

Als das Volk, — die Menschheit oder die Familie —, haben selber, wie es scheint, Geschichte gespielt: kein egoistisches Interesse sollte in diesen Gesellschaften aufkommen, sondern lediglich allgemeine, nationale oder Volksinteressen, Ständesinteressen, Familieninteressen und „allgemein menschliche Interessen“. Wer aber hat die Völker, deren Untergang die Geschichte erzählt, zu Fall gebracht? Wer anders als der Geist, der seine Befriedigung suchte! Schlich sich einmal ein egoistisches Interesse ein, so war die Gesellschaft „verdorben“ und ging ihrer Auflösung entgegen, wie z. B. das Römerthum beweist mit seinem ausgebildeten Privatrecht, oder das Christenthum mit der unaufhaltbar hereinbrechenden „vernünftigen Selbstbestimmung“, dem „Selbstbewußtsein“, der „Autonomie des Geistes“ u. s. w.

Das Christenthum hat zwei Gesellschaften hervorgebracht,

deren Dauer mit dem Bestande jenes Volkes ein gleiches Maass behalten wird: es sind dies die Gesellschaften: Staat und Kirche. Können sie ein Verein von Egoisten genannt werden? Verfolgen wir in ihnen ein egoistisches, persönliches, eigenes, oder verfolgen wir ein selbstthümliches (volkstümliches, d. h. ein Interesse des Christen Volkes), nämlich ein staatliches und kirchliches Interesse? Kann und darf ich in ihnen ich selbst sein? Darf ich denken und handeln wie ich will, darf ich mich offenbaren, ausleben, betheiligen? Muß ich nicht die Majestät des Staates, die Heiligkeit der Kirche unangetastet lassen?

Wehl, ich darf nicht, wie ich will. Aber werde ich in irgend einer Gesellschaft eine so ungemessene Freiheit des Dürfens finden? Allerdings nein! Wühln könnten wir ja wohl zufrichten sein? Mit nichts! Es ist ein Anderes, ob ich an einem ich abyralle, oder an einem Volke, einem Allgemeinen. Dort bin ich der ebenbürtige Gegner meines Gegners, hier ein verachteter, gebunkelter, beermundeter; dort sich' ich Mann gegen Mann, hier bin ich ein Schulbube, der gegen seinen Kameraden nichts ausrichten kann, weil dieser Vater und Mutter zu Hülfe gerufen und sich unter die Schürze verstrecken hat, während ich als ungezogener Junge ausgeföhelt werde und nicht „raffenniren“ darf; dort kämpfe ich gegen einen leibhaftigen Feind, hier gegen die Menschheit, gegen ein Allgemeines, gegen eine „Majestät“, gegen einen Eruf. Mir aber ist keine Majestät, nichts Heiliges eine Schranke, nichts, was ich zu bewältigen weis. Nur was ich nicht bewältigen kann, das beschränkt noch meine Gewalt, und ich von beschränkter Gewalt bin zeitweilig ein beschränkter ich, nicht beschränkt durch die Gewalt außer Mir, son-

dem bestränkt durch die noch mangelnde eigene Gewalt,
durch die eigene Ohnmacht. Allein „die Gatte stirbt,
doch sie ergiebt sich nicht!“ Vor Allem nur einen leidbafügen
Gegner!

Wie jedem Gegner mag' ich's,
Den ich laun fehen und in's Auge faffen,
Der, felbft voll Muth, auch mir den Muth entlammt u. f. w.

Viele Privilegien find freilich mit der Zeit vertilgt wor-
ten, allein lediglich um des Gemeinwohls, um des Staates
und Staatswohls willen, keineswegs zur Stärkung Meiner.
Die Erbunterthänigkeit z. B. wurde nur aufgehoben, damit
ein einziger Vorkerr, der Herr des Volkes, die monarchifche
Macht, gefchäft werde: die Erbunterthänigkeit unter dem Einen
wurde dadurch noch ftraffer. Nur zu Gunften des Monarchen,
er helfe: „Fürst“ oder „Gefez“, find die Privilegien gefallen.
In Frankreich find die Bürger zwar nicht Erbunterthanen des
Königs, dafür aber Erbunterthanen des „Gefezes“ (der Garte).
Unterfthänung wurde beibehalten, nur erkannte der chriß-
liche Staat, daß der Menfch nicht zweien Herren dienen könne
(dem Guts Herrn und dem Fürften u. f. w.); darum erhielt
Jeder alle Vortrechte; er kann nun wieder einen über den
andern ftellen, kann „Hochgeftellte“ machen.

Was aber kümmern Mich das Gemeinwohl? Das Ge-
meinwohl als felbes ift nicht mein Wohl, fondern nur
die äußerfte Spitze der Selbftverleugnung. Das Ge-
meinwohl kann laut jubeln, während Ich „fufchen“ muß, der
Staat glänzen, indes Ich darbe. Worin anders liegt die
Thorheit der pelitifchen Liberalen, als darin, daß fie das Volk
der Regierung entgegenfehen und von Vortrechten fprechen?
Da foll dem das Volk mündig fein u. f. w. Als könnte

mündig sein, wer seinen Mund hat! Nur der Einzelne vermag mündig zu sein. So wird die ganze Frage der Pressfreiheit auf den Kopf gestellt, wenn sie als ein „Volfrecht“ in Anspruch genommen wird. Sie ist nur ein Recht oder besser die Gewalt des Einzelnen. Hat ein Volk Pressfreiheit, so habe Ich, obwohl mitten in diesem Volke, sie nicht: eine Volksefreiheit ist nicht meine Freiheit, und die Pressfreiheit als Volksefreiheit muß ein gegen Mich gerichtetes Pressgesetz zur Seite haben.

Dies muß überhaupt gegen die heurigen Freiheitsbestrebungen geltend gemacht werden:

Volksefreiheit ist nicht meine Freiheit!

Lassen Wir die Kategorie: Volksefreiheit und Volfrecht gelten, z. B. das Volfrecht, daß Jedermann Waffen tragen darf. Verweist man denn nicht ein solches Recht? Sein eigenes Recht kann man nicht verweisen, wohl aber ein Recht, das nicht Mir, sondern dem Volke gehört. Ich kann eingesperrt werden um der Volksefreiheit willen, kann als Sträfling des Waffentrechts verurtheilt gehen.

Der Liberalismus erscheint als der letzte Versuch einer Schöpfung der Volksefreiheit, einer Freiheit der Gemeinde, der „Gesellschaft“, des Allgemeinen, der Menschheit, der Traum einer mündigen Menschheit, eines mündigen Volkes, einer mündigen Gemeinde, einer mündigen „Gesellschaft“.

Ein Volk kann nicht anders, als auf Kosten des Einzelnen frei sein; denn nicht der Einzelne ist bei dieser Freiheit die Hauptsache, sondern das Volk. Je freier das Volk, desto gekümmter der Einzelne: das athenische Volk schuf gerade zur freiesten Zeit den Estradismus, verbannte die Atheisten, vergiftete den tollkühnsten Denker.

Wie rühmt man nicht Sokrates über seine Gewissenhaftigkeit, die ihn dem Rathe, aus dem Kerker zu entweichen, widerstehen läßt. Er ist ein Thor, daß er den Athenern ein Recht einräumt, ihn zu verurtheilen. Darum geschieht ihm allerdings Recht; warum bleibt er auch mit den Athenern auf gleichem Foten stehen? Warum bricht er nicht mit ihnen? Hätte er gewußt und wissen können, was er war, er hätte solchen Richtern keinen Anspruch, kein Recht eingeräumt. Daß er nicht entfloh, war eben seine Schwachheit, sein Wahn, mit den Athenern noch Gemeinfames zu haben, oder die Meinung, er sei ein Glück, ein bloßes Glück dieses Volkes. Er war aber vielmehr dieses Volk selbst in Person und konnte nur sein eigener Richter sein. Es gab keinen Richter über ihm; wie er selbst denn wirklich einen offenen Richterspruch über sich gefällt und sich des Prytaneums werth erachtet hatte. Dabei mußte er bleiben, und wie er sein Todesurtheil gegen sich ausgesprochen hatte, so auch das der Athener verachten und entziehen. Aber er ordnete sich unter und erkannte in dem Volke seinen Richter, dünkte sich klein vor der Majestät des Volkes. Daß er sich der Gewalt, welcher er allein unterliegen konnte, als einem „Rechte“ unterwarf, war Rath an ihm selbst: es war Jugend. Christus, welcher sich angeblich der Macht über seine himmlischen Regionen enthielt, wird dadurch von den Erzählern die gleiche Kettenlosigkeit zugeschrieben. Luther that sehr wohl und klug, sich die Sicherheit seines Wormser Juges verbriefen zu lassen, und Sokrates hätte wissen sollen, daß die Athener seine Feinde seien, er allein sein Richter. Die Selbsttäuschung von einem „Rechtszustande, Gesetze“ u. s. w. mußte der Günstigsten, daß das Verhältniß ein Verhältniß der Gewalt sei.

Mit Rabulistik und Intriguen entigte die griechische Arbeit. Warum? Weil die gewöhnlichen Griechen noch viel weniger jene Geniesamkeit erreichen konnten, die nicht einmal ihr Verstandesgeheimnis Sokrates zu rücken vermochte. Was ist denn Rabulistik anders, als eine Art, ein Bestehendes auszunutzen, ohne es abzuschaffen? Ich könnte hinzufügen „zu eigenem Nutzen“, aber es liegt ja in „Ausnutzung“. Solche Rabulisten sind die Theologen, die Gottes Wort „ziehen und deuten“; was hätten sie zu ziehen, wenn das „Besiehende“ Gotteswort nicht wäre? So diejenigen Liberalen, die an dem „Besiehenden“ nur rütteln und ziehen. Alle sind sie Vertreter gleich jenen Rechtsvertrechern. Sokrates erkannte das Recht, das Gesetz an; die Griechen verhielten sich nicht so. Die Autorität des Gesetzes und Rechtes bei. Wollten sie bei dieser Anerkennung gleichwohl ihren Nutzen, wollte Jeder den seinigen behaupten, so mussten sie ihn eben in der Rechtsverletzung oder Intrigue suchen. Alcibiades, ein genialer Intrigquant, leitet die Periode des arbenienischen „Verfalls“ ein; der Spartaner Epikrates und Andere zeigen, daß die Intrigue allgemein griechisch geworden. Das griechische Recht, worauf die griechischen Staaten ruhten, mußte von den Egoisten innerhalb dieser Staaten verdrängt und untergraben werden, und es gingen die Staaten zu Grunde, damit die Einzelnen frei wurden, das griechische Volk frei, weil die Einzelnen aus diesem Volke sich weniger machten, als aus sich. Es sind überhaupt alle Staaten, Verfassungen, Kirchen u. s. w. an dem Austritt der Einzelnen untergegangen: denn der Einzelne ist der unverfälschte Feind jeder Allgemeinheit, jedes Bundes, d. h. jeder Gesellschaft. Dennoch wähnt man bis auf den heutigen Tag, „heiliger Bund“ brauche der Mensch, er

es ist kein „Bantes“. Die Weltgeschichte zeigt, daß noch kein Bant ungetroffen blieb, zeigt, daß der Mensch sich unermüdet gegen Bante jeder Art wehrt, und dennoch stunt man verblendet wieder und wieder auf neue Bante, und meint: B. bei dem rechten angekommen zu sein, wenn man ihm das Bant einer sogenannten freien Verfassung, ein schönes, constitutionnelles Bant anlegt: die Ortsbänder, die Bante des Vertrauens zwischen „— — —“ scheinen nachgerade zwar etwas müde geworden zu sein, aber weiter als vom Eingelbante zum Hofen- und Halsbante hat man's nicht gebracht.

Alles Heilige ist ein Bant, eine Fessel.

Alles Heilig. wird. und. muß. vertrieben. werden. von. Rechts-
vertreibern; darum hat unsere Gegenwart in allen Cyklen
solche Vertrieber in Menge. Sie bereiten den Rechtsbruch,
die Rechtslosigkeit vor.

Arme Athenen, die man der Rabulineri und Sophistik,
armen Alcibiades, den man der Intrigue anklagt. Das war
ja eben euer Bestes, euer erster Freiheitsstein. Eure Alcibi-
ades, Pericles u. s. w. wollten nur ein freies griechisches
Volk haben; Ihr erst ahndet etwas von eurer Freiheit.

Ein Volk unterdrückt diejenigen, welche über seine Ma-
jestät hinaustragen, durch den Estradismus gegen die über-
mächtigen Päpste, durch die Inquisitionen gegen die Regent der
Kirche, durch die — Inquisition gegen die Hochverräther im
Staat u. s. w.

Dem dem Volke kommt es nur auf seine Selbstschau-
nung an; es fordert „patriotische Aufopferung“ von Jedem.
Nehmen ist ihm Jeter für sich gleichgültig, ein Nichts, und
es kann nicht machen, nicht einmal leiden, was der Einzelne

und mir tiefer machen muß, nämlich seine Verwerthung. Ungerecht ist jedes Volk, jeder Staat gegen den Einzelnen.

So lange auch nur Eine Institution noch besteht, welche der Einzelne nicht auflösen darf, ist die Eigenheit und Selbstangehörigkeit Meiner noch sehr fern. Wie kann Ich z. B. frei sein, wenn Ich eidlich an eine Constitution, eine Charte, ein Gesetz Mich binden, meinem Volke „Leib und Seele verschwören“ muß? Wie kann Ich eigen sein, wenn meine Fähigkeiten sich nur so weit entwickeln dürfen, als sie die „Harmonie der Gesellschaft nicht stören“ (Weitling).

Der Untergang der Völker und der Menschheit wird Mich zum Aufgange einladen.

Horch, eben da Ich dies schreibe, klangen die Mäden an zu Lauten, um für den morgenden Tag die Feier des tausendjährigen Bestandes unseres lieben Deutschlands einzuklingeln. Lärmet, Lärmet seinen Orabgesang! Ihr klingt ja feierlich genug, als bewege eure Zunge die Ahnung, daß sie einem Totten das Geleit gebe. Deutsches Volk und deutsche Völker haben eine Geschichte von tausend Jahren hinter sich: welches langes Leben! Weht denn ein zur Ruhe, zum Nimmeraufstehen, auf daß Alle frei werden, die Ihr so lange in Fesseln hieltet. — Tott ist das Volk. — Wohl auf Ich!

O Du mein vielgequältes, deutsches Volk — was war deine Qual? Es war die Qual eines Gedankens, der seinen Leib sich erschaffen kann, die Qual eines spukenden Geistes, der vor jedem Hahnenstreich in nichts zerfällt und doch nach Erlösung und Erfüllung schwachtet. Auch in Mir hast Du lange gelebt, Du lieber — Gedanke, Du lieber — Spuk. Hast wahrte Ich schon das Wort deiner Erlösung gefunden für den irdenden Geist Fleisch und Bein entdeckt zu haben: daß

höre Ich sie läuten, die Glocken, die Dich zur ewigen Ruhe bringen, da verhallt die letzte Hoffnung, da summt die letzte Liebe aus, da scheidet Ich aus dem irden Hause der Verstorbenen und kehre ein zu den — Lebendigen:

Dem allein der Lebende hat Recht.

Lachte wohl, Du Traum so vieler Willenen, lachte wohl, Du tauentjährige Tyranin deiner Kinder?

Morgen trägt man Dich zu Grabe; bald werden deine Schwestern, die Völker, Dir folgen. Sind sie aber alle gefolgt, so ist — — die Menschheit begraben, und Ich bin mein eigen, Ich bin der lachende Erbe!

Das Wort „Gesellschaft“ hat seinen Ursprung in dem Worte „Saal“. Schließt Ein Saal viele Menschen ein, so macht's der Saal, daß diese Menschen in Gesellschaft sind. Sie sind in Gesellschaft und machen höchstens eine Salon-Gesellschaft aus, indem sie in den herkömmlichen Salon-Redebanen sprechen. Wenn es zu wirklichem Verkehr kommt, so ist dieser als von der Gesellschaft unabhängig zu betrachten, der eintreten oder fehlen kann, ohne die Natur dessen, was Gesellschaft heißt, zu alteriren. Eine Gesellschaft sind die im Saale Befindlichen auch als stumme Personen, oder wenn sie sich lediglich in leeren Höflichkeitshöflichkeit abwechseln. Verkehr ist Gegenseitigkeit, ist die Handlung, das commercium der Einzelnen; Gesellschaft ist nur Gemeinschaftlichkeit des Saales, und in Gesellschaft befinden sich schon die Statuen eines Museums-Saales, sie sind „gruppirt“. Man pflegt wohl zu sagen: „man habe diesen Saal gemeinschaftlich inne“, es ist aber vielmehr so, daß der Saal und inne oder in sich hat. Se

weit die natürliche Bedeutung des Wortes Gesellschaft. Es stellt sich dabei heraus, daß die Gesellschaft nicht durch Mich und Dich erzeugt wird, sondern durch ein Drittes, welches aus Uns beiden Gesellschafter macht, und daß eben dieses Dritte das Erschaffende, das Gesellschaft Erschaffende ist.

Obenso eine Gefängniß-Gesellschaft oder Gefängniß-Gemeinschaft (die dasselbe Gefängniß genießen). Hier gerathen Wir schon in ein inhaltreicheres Drittes, als jenes bloß örtliche, der Zaal, war. Gefängniß bedeutet nicht mehr nur einen Raum, sondern einen Raum mit ausdrücklicher Beziehung auf seine Bewohner; es ist ja nur dadurch Gefängniß, daß es für Gefangene bestimmt ist, ohne die es eben ein bloßes Gebäude wäre. Wer giebt den in ihm Versammelten ein gemeinsames Gepräge? Offenbar das Gefängniß, da sie nur mittelst des Gefängnisses Gefangene sind. Wer bestimmt also die Lebendweise der Gefängniß-Gesellschaft? Das Gefängniß! Wer bestimmt ihren Verkehr? Gewiß auch das Gefängniß? Allerdings können sie nur als Gefangene in Verkehr treten, d. h. nur so weit, als die Gefängniß-Gesetze ihn zulassen; aber daß sie selbst, Ich mit Dir, verkehren, das kann das Gefängniß nicht bewirken, im Gegentheil, es muß darauf bedacht sein, solchen egoistischen, rein persönlichen Verkehr (und nur als solcher ist er wirklich Verkehr zwischen Mir und Dir) zu verhüten. Daß Wir gemeinschaftlich eine Arbeit verrichten, eine Maschine ziehen, überhaupt etwas ins Werk setzen, dafür sorgt ein Gefängniß wohl; aber daß Ich vergeße, Ich sei ein Gefangener, und mit Dir, der gleichfalls davon abstehe, einen Verkehr eingehe, das bringt dem Gefängniß Gefahr, und kann von ihm nicht nur nicht gemacht, es darf nicht einmal zugelassen werden. Aus diesem Grunde beschließt die heilige und

endlich gestimmte französische Kammer, die „einsame Zellenhaft“ einzuführen; und andere Heilige werden ein Gleiches thun, um den „demoralisirenden Verkehr“ abzuweichen. Die Gefangenschaft ist das Besiehende und — Heilige, das zu verletzen kein Versuch gemacht werden darf. Die leichteste Aufsehung der Art ist strafbar, wie jede Aufsehung gegen ein Heiliges, von dem der Mensch besungen und gefangen sein soll.

Wie der Saal, so bildet das Gefängniß wohl eine Gesellschaft, eine Genossenschaft, eine Gemeinschaft (z. B. Gemeinschaft der Arbeit), aber keinen Verkehr, keine Gegenseitigkeit, keinen Verein. Im Gegentheil, jeder Verein im Gefängniß trägt den gefährlichen Samen eines „Completo“ in sich, der unter begünstigenden Umständen aufgehen und Frucht treiben könnte.

Doch das Gefängniß betritt man gewöhnlich nicht freiwillig und bleibt auch selten freiwillig darin, sondern hegt das geistliche Verlangen nach Freiheit. Darum leuchtet es hier eher ein, daß der persönliche Verkehr sich gegen die Gefängnißgesellschaft feindselig verhält und auf die Auflösung eben dieser Gesellschaft, der gemeinschaftlichen Haft, ausgeht.

Sehen Wir Uns deshalb nach solchen Gemeinschaften um, in denen Wir, wie es scheint, gerne und freiwillig bleiben, ohne sie durch Unsere geistlichen Triebe gefährden zu wollen.

Als eine Gemeinschaft der geforteten Art bietet sich zunächst die Familie dar. Vatern, Matern, Rintern, Gesehwißern stellen ein Ganzes vor oder machen eine Familie aus, zu deren Erreichung auch noch die herbeigezogenen Stümmern dienen mögen. Die Familie ist nur dann eine wirkliche Gemeinschaft, wenn das Gesetz der Familie, die Pietät

oder Familienliebe, von den Gliedern derselben beobachtet wird. Ein Sohn, welchem Aeltern und Geschwister gleichgültig geworden sind, ist Sohn gewesen; denn da die Sohnschaft sich nicht mehr wirksam beweist, so hat sie keine größere Bedeutung, als der längst vergangene Zusammenhang von Mutter und Kind durch den Nabelstrang. Daß man einst in dieser leiblichen Verbindung gelebt, das läßt sich als eine geschehene Sache nicht umgekehren machen, und in so weit bleibt man unwiderstehlich der Sohn dieser Mutter und der Bruder ihrer übrigen Kinder; aber zu einem fortdauernden Zusammenhange läme es nur durch fortdauernde Pietät, diesen Familiengeist. Die Einzelnen sind nur dann im vollen Sinne Glieder einer Familie, wenn sie das Bestehen der Familie zu ihrer Aufgabe machen; nur als conservativ halten sie sich fern davon, an ihrer Basis, der Familie, zu zweifeln. Eines muß jedem Familiengliede fest und heilig sein, nämlich die Familie selbst, oder sprechender: die Pietät. Daß die Familie bestehen soll, das bleibt den Gliedern derselben, so lange es sich vom familienfeindlichen Egoismus frei erhält, eine unantastbare Wahrheit. Mit Einem Worte —: Ist die Familie heilig, so darf sich Keiner, der zu ihr gehört, lossagen, widrigenfalls er an der Familie zum „Verbrecher“ wird; er darf niemals ein familienfeindliches Interesse verfolgen, z. B. keine Mißheirath schließen. Wer das thut, der hat „die Familie entehrt“, hat ihr „Schande gemacht“ u. s. w.

Hat nun in einem Einzelnen der egoistische Trieb nicht Kraft genug, so fügt er sich und schließt eine Heirath, welche den Ansprüchen der Familie convenirt, ergreift einen Stand, der mit ihrer Stellung harmonisirt u. dergl., kurz er „macht der Familie Ehre.“

Wallu hingegen in seinen Adern das egoistische Blut feurig genug, so zieht er es vor, an der Familie zum „Verbrecher“ zu werden und ihren Gesetzen sich zu entziehen.

Was von beiden liegt Mir näher am Herzen, das Familienwohl oder mein Wohl? In unzähligen Fällen werden beide friedlich mit einander gehen und der Nutzen, welcher der Familie zu Theil wird, zugleich der meinige sein und umgekehrt. Da läßt sich's schwer entscheiden, ob Ich eigennützig oder gemeinnützig denke, und Ich schmeichle Mir vielleicht wohlgefällig mit meiner Uneigennützigkeit. Aber es kommt der Tag, wo ein Enkelverder — Oder Nicht zitiern macht, wo Ich meinen Stammbaum zu entehren, Aeltern, Geschwister, Verwandte vor den Kopf zu stoßen im Begriff stehe. Wie dann? Nun wird sich's zeigen, wie Ich im Grunde meines Herzens gefonnen bin; nun wird's offenbar werden, ob Mir die Pietät jemals höher gestanden als der Egoismus, nun wird der Eigennützig sich nicht länger hinter den Schein der Uneigennützigkeit verfrischen können. Ein Wunsch steigt in meiner Seele auf, und wachsend von Stunde zu Stunde wird er zur Leidenschaft. Wer denkt auch gleich daran, daß schon der leiseste Gedanke, welcher gegen den Familiengeist, die Pietät, auslaufen kann, ein Vergehen gegen denselben in sich trägt, ja wer ist sich denn im ersten Augenblick sogleich der Sache vollkommen bewußt? Julie in „Kemos und Julie“ ergeht es so. Die unbändige Leidenschaft läßt sich endlich nicht mehr zähmen und untergräbt das Gebäude der Pietät. Freilich werdet Ihr sagen, die Familie werfe aus Eigensinn jene Eigennützligen, welche ihrer Leidenschaft mehr Gehör schenken als der Pietät, aus ihrem Schooße; die guten Protestanten haben dieselbe Androhte gegen die Katholiken mit vielem Erfolg

gebraucht und selbst daran geglaubt. Allein es ist eben eine Ausflucht, um die Schuld von sich abzuwälzen, nichts weiter. Die Katholiken hielten auf den gemeinsamen Kirchenverband, und stießen jene Reper nur von sich, weil dieselben auf den Kirchenverband nicht so viel hielten, um ihre Ueberzeugungen ihm zu opfern; jene also hielten den Verband fest, weil der Verband, die katholische, d. h. gemeinsame und einzige Kirche, ihnen heilig war; diese hingegen setzten den Verband hinten. Ebenso die Pietätslosen. Sie werden nicht ausgestoßen, sondern stoßen sich aus, indem sie ihre Leidenschaft, ihren Eigens willen höher achten als den Familienverband.

Nun glimmt aber zuweilen ein Wunsch in einem milder leidenschaftlichen und eigenwilligen Herzen, als das der Julie war. Die Nachgiebige bringt sich dem Familienfrieden zum Opfer. Man könnte sagen, auch hier walte der Eigennuß vor, denn der Entschluß komme aus dem Gefühl, daß die Nachgiebige sich mehr durch die Familieneinigkeit befriedigt fühle als durch die Erfüllung ihres Wunsches. Das möchte sein; aber wie, wenn ein sicheres Zeichen übrig bliebe, daß der Egoismus der Pietät geopfert werden? Wie, wenn der Wunsch, welcher gegen den Familienfrieden gerichtet war, auch nachdem er geopfert worden, wenigstens in der Erinnerung eines einem heiligen Bunde gebrachten „Opfer“ bliebe? Wie, wenn die Nachgiebige sich bewußt wäre, ihren Eigens willen unbefriedigt gelassen und einer höhern Macht sich demüthig unterwerfen zu haben? Unterwerfen und geopfert, weil der Aberglaube der Pietät seine Herrschaft an ihr geübt hat!

Dort hat der Egoismus gesiegt, hier siegt die Pietät, und das egoistische Herz blutet; dort war der Egoismus stark, hier war er — schwach. Die Schwachen aber, das wissen

Wir längt, das sind die — Uneigennütigen. Für sie, diese ihre schwachen Glieder, sorgt die Familie, weil sie der Familie angehören, Familienangehörige sind, nicht sich angehören und für sich sorgen. Diese Schwachheit lobt z. B. Hegel, wenn er der Wahl der Aeltern die Heirathspartie der Kinder anheimstellt wissen will.

Als einer heiligen Gemeinschaft, welcher der Einzelne auch Obergeriam schuldig ist, kommt der Familie auch die richterliche Function zu, wie ein solches „*Familiengericht*“ z. B. im Cabanis von Willibald Alexis beschrieben wird. Da steht der Vater im Namen des „*Familiencatheten*“ den unfolgsamen Sohn unter die Selbsten und stößt ihn aus der Familie aus, um mittelst dieses Strafactes die besetzte Familie wieder zu reinigen. — Die consequenteste Ausbildung der Familien-Verantwortlichkeit enthält das chinesische Recht, nach welchem für die Schuld des Einzelnen die ganze Familie zu büßen hat.

Heutigen Tages indessen reicht der Arm der Familiengewalt selten weit genug, um den Abtrünnigen cräftlich in Strafe zu nehmen (selbst gegen Unterbung schützt der Staat in den meisten Fällen). Der Verbrecher an der Familie (*Familien-Verbrecher*) flüchtet zu das Gebiet des Staates und ist frei, wie der Staatsverbrecher, der nach Amerika entkommt, von den Strafen seines Staates nicht mehr erreicht wird. Er, der seine Familie geschändet hat, der ungerathene Sohn, wird gegen die Strafe der Familie geschützt, weil der Staat, dieser Schutzherr, der Familienstrafe ihre „*Heiligkeit*“ benimmt und sie profanirt, indem er decretirt, sie sei nur — „*Nach*“: er verhindert die Strafe, dieß heilige Familienrecht, weil vor seiner, des Staates, „*Heiligkeit*“ die untergeordnete Heiligkeit der Familie ictomal erleidet und entheiligt wird, sobald sie

mit dieser höhern Heiligkeit in Conflict geräth. Thue den Conflict läßt der Staat die kleinere Heiligkeit der Familie gelten; im entgegengeetzten Falle aber gebietet er sogar das Verbrechen gegen die Familie, indem er z. B. dem Sohne aufgiebt, seinen Aeltern den Gehorsam zu verweigern, sobald sie ihn zu einem Staatsverbrechen verleiten wollen.

Nun, der Egoist hat die Bande der Familie zerbrochen und am Staate einen Schutzherrn gefunden gegen den schwer beleidigten Familiengeist. Wohin aber ist er nun getrieben? Geratheweges in eine neue Gesellschaft, worin seines Egoismus dieselben Schlägen und Rege warten, denen er so eben entrennen. Denn der Staat ist gleichfalls eine Gesellschaft, nicht ein Verein, er ist die erweiterte Familie. („Landesvater -- Landesmutter -- Landeskinder.“)

Was man Staat nennt, ist ein Gewebe und Geflecht von Abhängigkeit und Anhänglichkeit, ist eine Zusammengehörigkeit, ein Zusammenhalten, wobei die Zusammengeordneten sich in einander schiden, kurz gegenseitig von einander abhängen: er ist die Ordnung dieser Abhängigkeit. Gesezt, der König, dessen Autorität Allen bis zum Büttel herunter Autorität verleiht, verschwände, so würden dennoch Alle, in welchen der Ordnungssinn wach wäre, die Ordnung gegen die Unordnung der Bestialität aufrecht erhalten. Siegte die Unordnung, so wäre der Staat erloschen.

Ist dieser Liebesgedanke aber, sich in einander zu schiden, an einander zu hängen, und von einander abzuhängen, wirklich fähig, Uns zu gewinnen? Der Staat wäre hiernach die realisirte Liebe, das Hineinandersein und Hineinanderleben

Aller. Geht über den Ordnungssinn nicht der Eigensinn verloren? Wirt man sich nicht begnügen, wenn durch Gewalt für Ordnung gesorgt ist, d. h. dafür, daß Keiner dem Andern „zu nahe trete“, mithin, wenn die Heerde verständig dislocirt oder geordnet ist? Es ist ja dann Alles in „bestet Ordnung“, und diese beste Ordnung heißt eben — Staat!

Unsere Gesellschaften und Staaten sind, ohne daß Wir sie machen, sind vereinigt ohne unsere Vereinigung, sind prdestinirt und bestehen oder haben einen eigenen, unabhängigen Bestand, sind gegen Uns Egoisten das unauflösliche Bestehende. Der heutige Weltkampf ist, wie man sagt, gegen das „Bestehende“ gerichtet. Man pflegt dieß jedoch so zu mißverstehen, als sollte nur, was jetzt besteht, mit anderem, besserem Bestehenden vertauscht werden. Allein der Krieg dürfte vielleicht dem Bestehen selbst erklärt sein, d. h. dem Staate (status), nicht einem bestimmten Staate, nicht etwa nur dem derzeitigen Zustande des Staates; nicht einen andern Staat (etwa „Volkstaat“) bezweckt man, sondern seinen Verein, die Vereinigung, diese stets flüssige Vereinigung alles Bestandes. — Ein Staat ist vorhanden, auch ohne mein Zuthun: Ich werde in ihm geboren, erzogen, auf ihn verpflichtet und muß ihm „huldigen“. Er nimmt Mich auf in seine „Huld“, und Ich lebe von seiner „Gnade“. So begründet das selbständige Bestehen des Staates meine Unselbständigkeit, seine „Naturwüchsigkeit“, sein Organismus, fordert, daß meine Natur nicht frei wachse, sondern für ihn zugeschnitten werde. Damit er natrwchsig sich entfalten könne, legt er an Mich die Schere der „Cultur“; er giebt Mir eine ihm, nicht Mir, angemessene Erziehung und Bildung, und lehrt Mich z. B. die Gesetze respectiren, der Verletzung des Staatsbegriffthums (d. h. Pri-

vaterguthum) Mich enthalten, eine Hoheit, geistliche und irdische, verheben u. s. w., kurz er lehrt Mich — unsterblich sein, indem Ich meine Eigenheit der „Heiligkeit“ (heilig ist alles Mögliche, z. B. Eigenthum, Leben der Andern u. s. w.) „erfete“. Darin besteht die Art der Cultur und Bildung, welche Wir der Staat zu geben vermag: er erzieht Mich zu einem „brauchbaren Werkzeug“, einem „brauchbaren Gliede der Gesellschaft.“

Das muß jeder Staat thun, der Volksstaat so gut wie der absolute oder constitutionelle. Er muß es thun, so lange Wir in dem Irrthum stehen, er sei ein Ich, als welches er sich denn den Namen einer „moralischen, mystischen oder staatlichen Person“ beilegt. Diese Löwenhaut des Ichs muß Ich, der Ich wirklich Ich bin, dem stehzirenden Distelfresser abziehen. Welchen mannigfachen Raub habe Ich in der Weltgeschichte Wir nicht gefallen lassen. Da ließ Ich Sonne, Mond und Sternen, Regen und Kometen die Ehre widerfahren, als Ich zu gelten; da kam Ichova, Allah und Unser Vater und wurden mit dem Ich beschenkt; da kamen Familien, Stämme, Völker und endlich gar die Menschheit, und wurden als Ich honorirt; da kam der Staat, die Kirche mit der Prästension, Ich zu sein, und Ich sah allem ruhig zu. Was Wunder, wenn dann immer auch ein wirklich Ich dazu trat und Wir ins Gesicht behauptete, es sei nicht mein Du, sondern mein eigenes Ich. Hätte das Gleiche doch der Menschensohn par excellence gethan, warum sollte es nicht auch ein Menschensohn thun? So sah Ich denn mein Ich immer über und außer Wir und konnte niemals wirklich zu Wir kommen.

Ich glaubte nie an Mich, glaubte nie an meine Gegenwart und sah Mich nur in der Zukunft. Der Anabe glaubt,

er werde erst ein rechtes Ich, ein rechter Kerl sein, wenn er ein Mann geworden; der Mann denke, erst jenseits werde er etwas Rechtes sein. Und, daß Wir gleich näher auf die Wirklichkeit eingehen, auch die Besten reden's heute noch einander vor, daß man den Staat, sein Volk, die Menschheit und was weiß Ich Alles in sich aufgenommen haben müsse, um ein wirkliches Ich, ein „freier Bürger“, ein „Staatsbürger“, ein „freier oder wahrer Mensch“ zu sein; auch sie sehen die Wahrheit und Wirklichkeit Meiner in der Aufnahme eines fremden Ich's und der Hingebung an dasselbe. Und was für eines Ich's? Eines Ich's, das weder ein Ich noch ein Du ist, eines eingebildeten Ich's, eines Spuks.

Während im Mittelalter die Kirche es wohl vertragen konnte, daß vielerlei Staaten in ihr vereinigt lebten, so lernten die Staaten nach der Reformation, besonders nach dem dreißigjährigen Kriege, es toleriren, daß vielerlei Kirchen (Confessionen) sich unter Einer Krone sammelten. Alle Staaten sind aber religiöse und respective „christliche Staaten“, und setzen ihre Aufgabe darin, die Unbändigen, die „Egoisten“, unter das Band der Unnatur zu zwingen, d. i. sie zu christianisiren. Alle Anstalten des christlichen Staates haben den Zweck der Christianisirung des Volkes. So hat das Gericht den Zweck, die Leute zur Gerechtigkeit zu zwingen, die Schule den, zur Geistesbildung zu zwingen, kurz den Zweck, den christlich Handelnden gegen den unchristlich Handelnden zu schützen, das christliche Handeln zur Herrschaft zu bringen, mächtig zu machen. Zu diesen Zwangsmitteln rechnete der Staat auch die Kirche, er verlangte eine — bestimmte Religion von Jedem. Dupin sagte jüngst gegen die Geistlichkeit: „Unterricht und Erziehung gehören dem Staate“.

Staatsache ist allerdings alles, was das Princip der Sittlichkeit angeht. Daher mischt sich der chinesische Staat so sehr in die Familienangelegenheit, und man ist da nichts, wenn man nicht vor Allem ein gutes Kind seiner Aeltern ist. Die Familienangelegenheit ist durchaus auch bei uns Staatsangelegenheit, nur daß unser Staat in die Familien ohne ängstliche Aufsicht — Vertrauen setzt: durch den Ehebund hält er die Familie gebunden, und ohne ihn kann dieser Bund nicht gelöst werden.

Daß der Staat Mich aber für meine Principien verantwortlich macht und gewisse von Mir fordert, das könnte Mich fragen lassen: Was geht ihn mein „Spinnen“ (Princip) an? Sehr viel, denn er ist das — herrschende Princip. Man meint, in der Eheheirathungsache, überhaupt im Eherechte, handle sich's um das Maas von Recht zwischen Kirche und Staat. Vielmehr handelt sich's darum, ob ein Heiliges über den Menschen herrschen solle, heiße dies nun Glaube oder Sittengesetz (Sittlichkeit). Der Staat betrügt sich als derselbe Herrscher wie die Kirche es that. Diese ruht auf Frömmigkeit, jener auf Sittlichkeit.

Man spricht von der Toleranz, dem Freilassen der entgegengelegten Richtungen u. dgl, wodurch die civilisirten Staaten sich auszeichnen. Allerdings sind einige stark genug, um selbst den ungebundensten Meetings zuzusehen, indeß andere ihren Ehern auftragen, auf Tabackspfeifen Jagd zu machen. Allein für einen Staat wie für den anderen ist das Spiel der Individuen untereinander, ihr Hin- und Hersummen, ihr tägliches Leben, eine Zufälligkeit, die er wohl ihnen selbst überlassen muß, weil er damit nichts anfangen kann. Manche zeigen freilich noch Rücken und verschludten Kameele, während

andere gescheitert sind. In den letzteren sind die Individuen „freier“, weil weniger geschuhrtgelegt. Frei aber bin Ich in keinem Staate. Die gerühmte Toleranz der Staaten ist eben nur ein Toleriren des „Unschätlichen“, „Ungefährlichen“, ist nur Erhebung über den Kleinlichkeitsstolz, nur eine achtungswerthere, geprengtere, stolzere — Despotie. Ein gewisser Staat schien eine Zeit lang ziemlich erhaben über die literarischen Kämpfe sein zu wollen, die mit aller Hitze geführt werden durften; England ist erhaben über das Volksgewühl und — Tabakrauchen. Aber wehe der Literatur, die dem Staate selbst an den Leib geht, wehe den Volkserotirungen, die den Staat „gefährten“. In jenem gewissen Staate träumt man von einer „freien Wissenschaft“, in England von einem „freien Volksleben“.

Der Staat läßt die Individuen wohl möglichst frei spielen, nur Ernst dürfen sie nicht machen, dürfen ihn nicht vergessen. Der Mensch darf nicht unbekümmert mit dem Menschen verkehren, nicht ohne „höhere Aufsicht und Vermittlung“. Ich darf nicht Alles leisten, was Ich vermag, sondern nur so viel, als der Staat erlaubt, Ich darf nicht meine Gedanken verwerthen, nicht meine Arbeit, überhaupt nichts Meiniges.

Der Staat hat immer nur den Zweck, den Einzelnen zu beschränken, zu bändigen, zu subordiniren, ihn irgend einem Allgemeinen unterthan zu machen; er dauert nur so lange, als der Einzelne nicht Alles in Allem ist, und ist nur die deutlich ausgeprägte Beschränktheit Meiner, meine Beschränkung, meine Sklaverei. Niemals zielt ein Staat dahin, die freie Thätigkeit der Einzelnen herbeizuführen, sondern stets die an den Staatszweck gebundene. Durch den Staat

kommt auch nichts Gemeinsames zu Stande, so wenig als man ein Gewebe die gemeinsame Arbeit aller einzelnen Theile einer Maschine nennen kann: es ist vielmehr die Arbeit der ganzen Maschine als einer Einheit, ist Maschinenarbeit. In derselben Art geschieht auch Alles durch die Staatsmaschine; denn sie bewegt das Räderwerk der einzelnen Geister, deren keiner seinem eigenen Antriebe folgt. Jede freie Thätigkeit sucht der Staat durch seine Censur, seine Ueberwachung, seine Polizei zu hemmen, und hält diese Hemmung für seine Pflicht, weil sie in Wahrheit Pflicht der Selbsterhaltung ist. Der Staat will aus den Menschen etwas machen, darum leben in ihm nur gemachte Menschen; jeder, der Er Selbst sein will, ist sein Gegner und ist nichts. „Er ist nichts“ heißt so viel, als: der Staat verwendet ihn nicht, überläßt ihm seine Stellung, sein Amt, sein Gewerbe u. dergl.

(E. Pauer *) träumt in den liberalen Bestrebungen II, 50 noch von einer „Regierung, welche aus dem Volke hervorgehend, nie gegen dasselbe in Opposition stehen könne“. Zwar nimmt er (S. 69) das Wort „Regierung“ selbst zurück: „In der Republik gilt gar keine Regierung, sondern nur eine ausführende Gewalt. Eine Gewalt, welche rein und allein aus dem Volke hervorgeht, welche nicht dem Volke gegenüber eine selbständige Macht, selbständige Principien, selbständige Beamten hat, sondern welche in der einzigen, obersten Staatsgewalt, in dem Volke ihre Begründung, die Quelle ihrer Macht und ihrer Principien hat. Der Begriff Regierung paßt also gar nicht

*) Dem Nachfolgenden gilt, was in der Schlussanmerkung hinter dem humanen Liberalismus gesagt wurde, daß es nämlich ebenfalls gleich nach dem Erscheinen des angeführten Buches abetraggeschrieben wurde.

in den Volksstaat." Allein die Sache bleibt dieselbe. Das „Hervorgegangene, Begründete, Entquellene" wird ein „Selbständiges" und tritt, wie ein Kind aus dem Mutterleibe entbunden, gleich in Opposition. Die Regierung, wäre sie nichts Selbständiges und Opponentendes, wäre gar nichts.

„Im freien Staate giebt es keine Regierung u. s. w." (S. 94.) Dieß will doch sagen, das Volk, wenn es der Souverain ist, läßt sich nicht leiten von einer oberen Gewalt. Ist's etwa in der absoluten Monarchie anders? Giebt es da etwa für den Souverain eine über ihm stehende Regierung? Ueber dem Souverain, er heiße Fürst oder Volk, steht nie eine Regierung, das versteht sich von selbst. Aber über Mir wird in jedem „Staate" eine Regierung stehen, sowohl im absoluten als im republikanischen oder „freien". Ich bin in Einem so schlimm daran, wie im Andern.

Die Republik ist gar nichts anderes, als die — absolute Monarchie: denn es verschlägt nichts, ob der Monarch Fürst oder Volk heiße, da beide eine „Majestät" sind. Gerade der Constitutionalismus beweist, daß Niemand nur Werkzeug sein kann und mag. Die Minister dominiren über ihren Herrn, den Fürsten, die Deputirten über ihren Herrn, das Volk. Es sind also hier wenigstens schon die Parteien frei, nämlich die Beamtenpartei (sogenannte Volkspartei). Der Fürst muß sich in den Willen der Minister fügen, das Volk nach der Pfeife der Kammern tanzen. Der Constitutionalismus ist weiter als die Republik, weil er der in der Auflösung begriffene Staat ist.

G. Bauer leugnet (S. 56), daß das Volk im constitutionellen Staate eine „Persönlichkeit" sei; dagegen also in der Republik? Nun, im constitutionellen Staate ist das Volk —

Partei, und eine Partei ist doch wohl eine „Persönlichkeit“, wenn man einmal von einer „staatlichen“ (S. 76) metalischen Person überhaupt sprechen will. Die Sache ist die, daß eine metalische Person, heiße sie Volkspartei oder Volk oder auch „der Herr“, in keiner Weise eine Person ist, sondern ein Etwas.

Kerner fährt G. Bauer fort (S. 69): „die Verwerthung ist das Charakteristische einer Regierung.“ Wahrlieh noch mehr das eines Volkes und „Volkstaates“; sie ist das Charakteristische aller Herrschaft. Ein Volkstaat, der „alle Machtvollkommenheit in sich vereinigt“, der „absolute Herr“, kann Nichts nicht mächtig werden lassen. Und welche Chimäre, die „Vollbeamten“ nicht mehr „Diener, Werkzeuge“ nennen zu wollen, weil sie den „freien, vernünftigen Gesammten Willen des Volkes ausführen“ (S. 73). Er meint (S. 74): „Nur dadurch, daß alle Beamtenkreise sich den Ansichten der Regierung unterordnen, kann Einheit in den Staat gebracht werden;“ sein Volkstaat soll aber auch „Einheit“ haben; wie wird da die Unterordnung fehlen dürfen, die Unterordnung unter den — Volkswillen.

„Im constitutionellen Staate ist es der Regent und seine Gesinnung, worauf am Ende das ganze Regierungsgebäude beruht.“ (Ebendasselbst S. 130.) Wie wäre das anders im „Volkstaate“? Werde Ich da nicht auch von der Volks-Gesinnung regiert und macht es für Mich einen Unterschied, ob Ich Mich in Abhängigkeit gehalten sehe von der Fürsten-Gesinnung oder von der Volks-Gesinnung, der sogenannten „öffentlichen Meinung“? Heißt Abhängigkeit so viel als „religiöses Verhältniß“, wie G. Bauer richtig aufstellt, so bleibt im Volkstaate für Mich das Volk die höhere Macht,

die „Majestät“ (denn in der „Majestät“ haben Gott und Kurfürst ihr eigentliches Wesen), zu der Ich im religiösen Verhältniß stehe. — Wie der souveraine Regent, so würde auch das souveraine Volk von seinem Gesetze erreicht werden. Der ganze G. Bauer'sche Versuch läuft auf einen Herren-Wechsel hinaus. Statt das Volk frei machen zu wollen, hätte er auf die einzig realisirbare Freiheit, auf die seinige, bedacht sein sollen.

Im constitutionellen Staate ist endlich der Absolutismus selbst in Kampf mit sich gekommen, da er in eine Zweitheilung zerlegt wurde: es will die Regierung absolut sein, und das Volk will absolut sein. Diese beiden Absoluten werden sich aneinander aufreiben.

G. Bauer eifert dagegen, daß der Regent durch die Geburt, durch den Zufall gegeben sei. Wenn nun aber „das Volk die einzige Macht im Staate“ (S. 132) geworden sein wird, haben Wir dann nicht an ihm einen Herrn aus Zufall? Was ist denn das Volk? Das Volk ist immer nur der Leib der Regierung gewesen: es sind Viele unter Einem Hute (Kürstenhut) oder Viele unter Einer Verfassung. Und die Verfassung ist der — Kürst. Kürsten und Völker werden so lange bestehen, als nicht beide zusammenfallen. Sind unter Einer Verfassung mancherlei „Völker“, z. B. in der altverwichenen Monarchie und heute, so gelten diese „Völker“ nur als „Provinzen“. Für Mich ist jedenfalls das Volk eine — zufällige Macht, eine Natur-Gewalt, ein Feind, den Ich besiegen muß.

Was hat man unter einem „organisirten“ Volke sich vorzustellen (ebendasselbst S. 132)? Ein Volk, „das keine Regierung mehr hat“, das sich selbst regiert. Also werin kein Ich hervortragt, ein durch den Estracismus organisirtes Volk.

Die Verkennung der Idee, der Cäsarismus, macht das Volk zum Selbstherrscher.

Ersucht Ihr vom Volke, so müßt Ihr vom Fürsten reden: denn das Volk, soll es Subject sein und Geschichte machen, muß, wie alles Handelnde, ein Haupt haben, sein „Oberhaupt“. Weitling stellt dies im „Frie“ dar, und Proud’hen äußert: une société, pour ainsi dire acéphale, ne peut vivre. *)

Die vox populi wird uns jetzt immer vergehalten, und die „öffentliche Meinung“ soll über die Fürsten herrschen. Gewiß ist die vox populi zugleich vox dei, aber sind sie beide etwas nutz, und ist die vox principis nicht auch vox dei?

Es mag hierbei an die „Nationalen“ erinnert werden. Von den achtunddreißig Staaten Deutschlands verlangen, daß sie als Eine Nation handeln sollen, kann nur dem unsinnigen Begehren an die Seite gestellt werden, daß achtunddreißig Bienenschwärme, geführt von achtunddreißig Bienenköniginnen, sich zu Einem Schwarme vereinigen sollen. Die-
nen bleiben sie alle; aber nicht die Bienen als Bienen gehören zusammen und können sich zusammen thun, sondern nur die unterthänigen Bienen sind mit den herrschenden Weiseln verbunden. Bienen und Völker sind willenlos, und es führt sie der Instinct ihrer Weisel.

Verwiese man die Bienen auf ihr Bienenthum, worin sie doch Alle einander gleich seien, so thäte man dasselbe, was man jetzt so stürmisch thut, indem man die Deutschen auf ihr Deutschthum verweist. Das Deutschthum gleicht ja eben darin ganz dem Bienenthum, daß es die Nothwendigkeit der Spal-

*) *Création de l'ordre* p. 485.

tungen und Separationen in sich trägt, ohne gleichwohl bis zur letzten Separation vorzudringen, wo mit der vollständigen Durchführung des Separatens das Ende desselben erscheint: Ich meine, bis zur Separation des Menschen vom Menschen. Das Deutschtum trennt sich zwar in verschiedene Völker und Stämme, d. h. Bienenkörbe, aber der Einzelne, welcher die Eigenschaft hat, ein Deutscher zu sein, ist noch so machtlos, wie die vereinzelte Biene. Und doch können nur Einzelne mit einander in Verein treten, und alle Völker-Allianzen und Bünde sind und bleiben mechanische Zusammensetzungen, weil die Zusammengetretenen, soweit wenigstens die „Völker“ als die Zusammengetretenen angesehen werden, willenlos sind. Erst mit der letzten Separation endigt die Separation selbst und schlägt in Vereinigung um.

Nun bemühen sich die Nationalen, die abstracte, leblose Einheit des Bienenenthums herzustellen; die Eigenen aber werden um die eigen gewollte Einheit, den Verein, kämpfen. Es ist dies das Wahrzeichen aller reactionairen Wünsche, daß sie etwas Allgemeines, Abstractes, einen leeren, leblosen Begriff herstellen wollen, dagegen die Eigenen das stämmige, lebendvolle Einzelne vom Wust der Allgemeinheiten zu entlassen trachten. Die Reactionairen möchten gerne ein Volk, eine Nation aus der Erde stampfen; die Eigenen haben nur Sich vor Augen. Im Wesentlichen fallen die beiden Bestrebungen, welche heute an der Tagesordnung sind, nämlich die Wiederherstellung der Provinzialrechte, der alten Stammeseintheilungen (Franken, Baiern u. s. w., Lausitz u. s. w.) und die Wiederherstellung der Gesamt-Nationalität in Eins zusammen. Die Deutschen werden aber nur dann einzig werden, d. h. sich vereinigen, wenn sie ihr Bienenenthum sowohl als

alle Bienenkörbe umstießen; mit andern Worten: wenn sie mehr sind als — Deutsche; erst dann können sie einen „Deutschen Verein“ bilden. Nicht in ihre Nationalität, nicht in den Mutterleib müssen sie zurückkehren wollen, um wiedergeboren zu werden, sondern in sich lehre Jeder ein. Wie lächerlich sentimental, wenn ein Deutscher dem andern den Handschlag giebt und mit heiligem Schauer die Hand drückt, weil „auch er ein Deutscher ist“! Damit ist er was Rechtes! Aber das wird freilich so lange noch für rührend gelten, als man für „Brüderlichkeit“ schwärmt, d. h. als man eine „Familiengefinnung“ hat. Vom Aberglauben der „Pietät“, von der „Brüderlichkeit“ oder „Kindlichkeit“, oder wie die weichmüthigen Pietäts-Phrasen sonst lauten, vom Familiengeiste vermögen die Nationalen, die eine große Familie von Deutschen haben wollen, sich nicht zu befreien.

Uebrigens müßten sich die sogenannten Nationalen nur selbst recht verstehen, um sich aus der Verbindung mit den gemüthlichen Deutschthümern zu erheben. Denn die Vereinigung zu materiellen Zwecken und Interessen, welche sie von den Deutschen fordern, geht ja auf nichts Anderes, als einen freiwilligen Verein hinaus. Carrière ruft begeistert aus^{*)}: „Die Eisenbahnen sind dem tieferblickenden Auge der Weg zu einem Volksleben, wie es in solcher Bedeutung noch nirgends erschienen ist.“ Ganz recht, es wird ein Volksleben sein, das nirgends erschienen ist, weil es kein — Volksleben ist. — So bestreitet denn Carrière S. 10 sich selbst. „Die reine Menschlichkeit oder Menschheit kann nicht besser, als durch ein seine Mission erfüllendes Volk dargestellt werden“. Dadurch stellt

^{*)} Kölner Dom. S. 4.

sich ja nur die Volkshümmlichkeit dar. „Die verschwommene Allgemeinheit ist niedriger, als die in sich geschlossene Gestalt, die ein Ganzes selber ist, und als lebendiges Glied des wahrhaft Allgemeinen, des Organisirten, lebt“. Es ist ja eben das Volk die „verschwommene Allgemeinheit“, und ein Mensch erst die „in sich geschlossene Gestalt“.

Das Unpersönliche dessen, was man „Volk, Nation“ nennt, leuchtet auch daraus ein, daß ein Volk, welches sein Ich nach besten Kräften zur Erscheinung bringen will, den willenlosen Herrscher an seine Spitze stellt. Es befindet sich in der Alternative, entweder einem Fürsten unterwerfen zu sein, der nur sich, sein individuelles Belieben verwirklicht — dann erkennt es an dem „absoluten Herrn“ nicht den eigenen, den sogenannten Volkswillen —, oder einen Fürsten auf den Thron zu setzen, der keinen eigenen Willen geltend macht — dann hat es einen willenlosen Fürsten, dessen Stelle ein wohlberechnetes Uhrwerk vielleicht eben so gut versähe —. Deshalb darf die Einsicht nur einen Schritt weiter gehen, so ergibt sich von selber, daß das Volks-*Ich* eine unpersönliche, „geistige“ Macht sei, das — Gesetz. Das *Ich* des Volkes, dies folgt daraus, ist ein — *Epos*, nicht ein *Ich*. Ich bin nur dadurch Ich, daß Ich *Mich* mache, d. h. daß nicht ein Anderer *Mich* macht, sondern Ich mein eigen Werk sein muß. Wie aber ist es mit jenem Volks-*Ich*? Der Zufall spielt es dem Volke in die Hand, der Zufall giebt ihm diesen oder jenen gebornen Herrn, Zufälligkeiten verschaffen ihm den gewählten; er ist nicht sein, des „souverainen“ Volkes, Product, wie Ich mein Product bin. Denke Dir, man wollte Dir einreden, Du wärest nicht dein Ich, sondern Hans oder Kunz wäre dein Ich! So aber geht's

dem Volke, und ihm mit Recht. Denn das Volk hat so wenig ein Ich, als die elf Planeten zusammengerechnet ein Ich haben, obwohl sie sich um einen gemeinsamen Mittelpunkt wälzen.

Bezeichnend ist die Aeußerung Bailly's für die Sklavengefinnung, welche man vor dem souverainen Volke, wie vor dem Fürsten hat. „Ich habe, sagt er, keine Extravermunft mehr, wenn die allgemeine Vernunft sich ausgesprochen. Mein erstes Gesetz war der Wille der Nation: sobald sie sich versammelt hatte, habe ich nichts weiter gekannt, als ihren souverainen Willen.“ Er will keine „Extravermunft“ haben, und doch leistet allein diese Extravermunft Alles. Ebenso eifert Mirabeau in den Worten: „Keine Macht auf Erden hat das Recht, zu den Repräsentanten der Nation zu sagen: Ich will!“

Wie bei den Griechen möchte man den Menschen jetzt zu einem *zoon politicon* machen, einem Staatsbürger oder politischen Menschen. So galt er lange Zeit als „Himmelsbürger“. Der Grieche wurde aber mit seinem Staate zugleich entwürdigt, der Himmelsbürger wird es mit dem Himmel; Wir hingegen wollen nicht mit dem Volke, der Nation und Nationalität zugleich untergehen, wollen nicht bloß politische Menschen oder Politiker sein. „Volksebeglückung“ strebt man seit der Revolution an, und indem man das Volk glücklich, groß u. dergl. macht, macht man Uns unglücklich: Volksglück ist — mein Unglück.

Welch' leeres Gerede die politischen Liberalen mit emphatischem Auslande machen, das sieht man wieder recht in Rauwerf's „Ueber die Theilnahme am Staate“. Da wird über die Gleichgültigen und Theilnahmlösen geklagt, die nicht im vollen Sinne Staatsbürger seien, und der Verfasser spricht so, als könne man gar nicht Mensch sein, wenn man sich nicht

lebendig am Staatswesen theilnähme, d. h. wenn man nicht Betrüger sei. Darin hat er Recht; denn wenn der Staat für den Hüter alles „Menschlichen“ gilt, so können Wir nichts Menschliches haben, ohne an ihm Theil zu nehmen. Was ist aber damit gegen den Egoisten gesagt? Gar nichts, weil der Egoist sich selbst der Hüter des Menschlichen ist und mit dem Staate nur die Worte spricht: Weh' Mir aus der Zeme. Nur wenn der Staat mit seiner Eigenheit in Berührung kommt, nimmt der Egoist ein thätiges Interesse an ihm. Wenn den Studengelehrten der Zustand des Staates nicht kränkt, soll er sich mit ihm befassen, weil es seine „heiligste Pflicht“ ist? So lange der Staat es ihm nach Wunsch macht, was braucht er da von seinen Studien aufzusehen? Mögen doch diejenigen, welche die Zustände aus eigenem Interesse anders haben wollen, sich damit beschäftigen. Die „heilige Pflicht“ wird nun mit nimmermehr die Leute dazu bringen, über den Staat nachzudenken, so wenig als sie aus „heiliger Pflicht“ Jünger der Wissenschaft, Künstler u. s. w. werden. Der Egoismus allein kann sie dazu antreiben, und er wird es, sobald es viel schlechter geworden ist. Zeiget Ihr den Leuten, daß ihr Egoismus die Beschäftigung mit dem Staatswesen festere, so müht Ihr sie nicht lange aufzurufen haben; appellirt Ihr hingegen an ihre Vaterlandsliebe u. dergl., so werdet Ihr lange zu diesem „Liebesticke“ tauben Herzen predigen. Freilich, in eurem Sinne werden sich die Egoisten überhaupt nicht am Staatswesen theilnehmen.

Eine ächt liberale Phrase bringt Rauwerk S. 16: „Der Mensch erfüllt erst damit vollständig seinen Beruf, daß er sich als Mitglied der Menschheit fühlt und weiß, und als solches wirksam ist. Der Einzelne kann die Idee des Menschen-

thums nicht verurtheilen, wenn er sich nicht auf die ganze Menschheit stützt, nicht aus ihr wie Antäos seine Kräfte schöpft."

Oftentsehlst heißt es: „Die Beziehung des Menschen zur res publica wird von der theologischen Ansicht zur reinen Privatsache herabgewürdigt, wird somit hinweg geleugnet.“ Als ob die politische Ansicht es mit der Religion anders machte! Da ist die Religion eine „Privatsache“.

Wenn statt der „heiligen Pflicht“, der „Bestimmung des Menschen“, des „Berufes zum vollen Menschenthum“ und ähnlicher Gebete den Leuten vorgehalten würde, daß ihr Eingenuß verkümmert werde, wenn sie im Staate Alles gehen lassen, wie's geht, so würden sie ohne Titaden so angetröckelt, wie man sie im entscheidenden Augenblicke wird antreten müssen, wenn man seinen Zweck erreichen will. Statt dessen sagt der Theologenfeindliche Verfasser: „Wenn irgend eine Zeit, so ist es auch die unsrige, in welcher der Staat auf alle die Sündigen Aufträge macht. — Der denkende Mensch erblickt in der Theilnahme an der Theorie und Praxis des Staates eine Pflicht, eine der heiligsten Pflichten, welche ihm obliegen“ — und zieht dann die „unbedingte Nothwendigkeit, daß Jeder mann sich am Staate theilnähme“, näher in Betrachtung.

Politiker ist und bleibt in alle Ewigkeit der, welchem der Staat im Kerse oder im Herzen oder in beiden sitzt, der vom Staate Befehle oder der Staatsgläubige.

„Der Staat ist das nothwendigste Mittel für die vollständige Entwicklung der Menschheit.“ Er ist's allerdings gewesen, so lange Wir die Menschheit entwickeln wollten; wenn Wir aber Uns werden entwickeln wollen, kann er Uns nur ein Hemmungsmittel sein.

Kann man jetzt noch Staat und Volk reformiren und bessern? So wenig als den Adel, die Geistlichkeit, die Kirche u. s. w.: man kann sie aufheben, vernichten, abschaffen, nicht reformiren. Kann Ich denn einen Unsinn durch Reformiren in Sinn verwandeln, oder muß ihn geradezu fallen lassen?

Es ist fortan nicht mehr um den Staat (die Staatsverfassung u. s. w.) zu thun, sondern um Nichts. Damit versinken alle Fragen über Fürstenmacht, Constitution u. s. w. in ihren wahren Abgrund und ihr wahres Nichts. Ich, dieses Nichts, werde meine Schöpfungen aus Nir hervortreiben.

Zu dem Capitel der Gesellschaft gehört auch „die Partei“, deren Lob man jüngst gesungen hat.

Im Staate gilt die Partei. „Partei, Partei, wer sollte sie nicht nehmen!“ Der Einzelne aber ist einzig, kein Glied der Partei. Er vereinigt sich frei und trennt sich wieder frei. Die Partei ist nichts als ein Staat im Staate, und in diesem kleineren Bienenstaate soll dann ebenso wieder „Friede“ herrschen, wie im größten. Gerade diejenigen, welche am lauteſten rufen, daß im Staate eine Opposition sein müsse, eifern gegen jede Uneinigkeit der Partei. Ein Beweis, wie auch sie nur einen — Staat wollen. Nicht am Staate, sondern am Einzigen zerstreuen alle Parteien.

Nichts hört man jetzt häufiger als die Ermahnung, seiner Partei treu zu bleiben, nichts verachten Parteimenschen so sehr als einen Parteigänger. Man muß mit seiner Partei durch Dick und Dünn laufen und ihre Hauptgrundsätze unbedingt gutheißen und vertreten. Ganz so schlimm wie mit geschlossenen Gesellschaften sieht es zwar hier nicht, weil jene ihre Mit-

glicket an fest: Gesetze oder Statuten binden (z. B. die Orden, die Gesellschaft Jesu u. s. w.). Aber die Partei hört doch in demselben Augenblicke auf, Verein zu sein, wo sie gewisse Principien bindend macht und sie vor Angriffen gesichert wissen will; dieser Augenblick ist aber gerade der Geburtsact der Partei. Sie ist als Partei schon eine geborne Gesellschaft, ein todter Verein, eine für gewordene Idee. Als Partei des Absolutismus kann sie nicht wollen, daß ihre Mitglieder an der unumstößlichen Wahrheit dieses Principes zweifeln; sie könnten diesen Zweifel nur hegen, wenn sie egoistisch genug wären, noch etwas außer ihrer Partei sein zu wollen, d. h. unparteiische. Unparteiisch vermögen sie nicht als Parteimenschen zu sein, sondern nur als Egoisten. Bist Du Protestant und gehörst zu dieser Partei, so darfst Du den Protestantismus nur rechtfertigen, allenfalls „reinigen“, nicht verwerfen; bist Du Christ und gehörst unter den Menschen zur christlichen Partei, so kannst Du nicht als Mitglied dieser Partei, sondern nur dann, wenn Dich kein Egoismus, d. h. Unparteilichkeit, dazu treibt, darüber hinausgehen. Welche Anstrengungen haben die Christen bis auf Hegel und die Communisten herab gemacht, um ihre Partei stark zu machen; sie blieben dabei, daß das Christenthum die ewige Wahrheit enthalten müsse, und man sie nur herauszufinden, festzustellen und zu rechtfertigen brauche.

Nur die Partei verträgt nicht die Unparteilichkeit, und in dieser eben erscheint der Egoismus. Was schiert Mich die Partei. Ich werde doch genug finden, die sich mit Mir vereinigen, ohne zu meiner Fahne zu schwören.

Wer von einer Partei zur andern übertritt, den schimpft man sofort einen „Ueberläufer“. Freilich fordert die Sitt-

lichkeit, daß man zu seiner Partei halte, und ihr abtrünnig werden, heißt sich mit dem Makel der „Untreue“ bedecken; allein die Eigenheit kennt kein Gebot der „Treue, Anhänglichkeit u. s. w.“, die Eigenheit erlaubt Alles, auch die Abtrünnigkeit, den Uebertritt. Unbewußt lassen sich auch selbst die Sittlichen von diesem Grundsatz leiten, wenn es gilt, einen zu ihrer Partei Uebertretenden zu beurtheilen, ja sie machen wohl Preschützen; sie sollten nur zugleich sich darüber ein Bewußtsein verschaffen, daß man unsittlich handeln müsse, um eigen zu handeln, d. h. hier, daß man die Treue brechen müsse, ja selbst seinen Eid, um sich selbst zu bestimmen, statt von sittlichen Rücksichten bestimmt zu werden. In den Augen der Leute von streng sittlichem Urtheil schillert ein Apostat stets in zweideutigen Farben, und wird nicht leicht ihr Vertrauen erwerben: ihm klebt ja der Flecken der „Untreue“ an, d. h. einer Unsittlichkeit. Bei dem niederen Manne findet man diese Ansicht fast allgemein; die Aufgeklärten gerathen, wie immer, auch hier in eine Unsicherheit und Verwirrung, und der in dem Principe der Sittlichkeit nothwendig begründete Widerstand kommt ihnen wegen der Confusion ihrer Begriffe nicht zum deutlichen Bewußtsein. Den Apostaten geradehin unsittlich zu nennen, getrauen sie sich nicht, weil sie selbst zur Apostasie, zum Uebertritt von einer Religion zur andern u. s. w. vertrieben, und den Standpunkt der Sittlichkeit vermögen sie doch auch nicht aufzugeben. Und doch wäre hier die Gelegenheit zu ergreifen, um aus der Sittlichkeit hinauszuweichen.

Sind etwa die Cliquen oder Cliquen eine Partei? Wie könnten sie Cliquen sein, wenn sie die Angehörigen einer Partei wären!

Oder soll man es mit keiner Partei halten? Eben indem man sich ihnen anschließt und in ihren Kreis eintritt, knüpft man einen Verein mit ihnen, der so weit dauert, als Partei und Ich ein und dasselbe Ziel verfolgen. Aber heute theile Ich noch die Tendenz der Partei und morgen schon kann Ich es nicht mehr und werde ihr „untreu“. Die Partei hat nichts Bindendes (Verpflichtendes) für Mich und Ich respectire sie nicht; gefällt sie Mir nicht mehr, so sende Ich sie an.

In jeder Partei, welche auf sich und ihr Bestehen hält, sind die Mitglieder in dem Grade unfrei oder besser unweigen, sie ermangeln in dem Grade des Egoismus, als sie jenem Begehren der Partei dienen. Die Selbstständigkeit der Partei bedingt die Unselbstständigkeit der Parteiglieder.

Eine Partei kann, welcher Art sie auch sei, niemals ein Glaubensbekenntniß entbehren. Denn an das Princip der Partei müssen ihre Angehörigen glauben, es muß von ihnen nicht in Zweifel gezogen oder in Frage gestellt werden, es muß das Gewisse, Unzweifelhafte für das Parteiglied sein. Das heißt: Man muß einer Partei mit Leib und Seele gehören, sonst ist man nicht wahrhaft Parteimann, sondern mehr oder minder — Egoist. Hege einen Zweifel am Christenthum und Du bist eben kein wahrer Christ mehr, hast Dich zu der „Ärdeheit“ erheben, darüber hinaus eine Fänge zu stellen und das Christenthum vor keinen egoistischen Nichtsgefühl zu ziehen. Du hast Dich am Christenthum, dieser Parteisache (denn i. V. Sache der Juden, einer andern Partei, ist sie doch nicht) — veräußert. Aber wehl Dir, wenn Du Dich nicht schreden lässest: keine Ärdeheit verhilft Dir zur Eigenheit.

So könnte ein Egoist also niemals Partei ergreifen oder Partei nehmen? Doch, nur kann er sich nicht von der Partei

ergreifen und einnehmen lassen. Die Partei bleibt für ihn allezeit nichts als eine Partie: er ist von der Partie, er nimmt Theil.

Der beste Staat wird offenbar derjenige sein, welcher die loyalsten Bürger hat, und je mehr der ergebene Sinn für Gesetzmäßigkeit sich verliert, um so mehr wird der Staat dieses System der Sittlichkeit, dieses sittliche Leben selbst, an Kraft und Güte geschwächt werden. Mit den „guten Bürgern“ verkommt auch der gute Staat und löst sich in Anarchie und Gesetzlosigkeit auf. „Achtung vor dem Gesetze!“ Durch diesen Ausruf wird das Staatsganze zusammengehalten. „Das Gesetz ist heilig, und wer daran frevelt, ein Verbrecher.“ Ohne Verbrechen kein Staat: die sündliche Welt — und das ist der Staat — steckt voll Schelme, Betrüger, Lügner, Diebe u. s. w. Da der Staat die „Herrschaft des Gesetzes“, die Hierarchie desselben ist, so kann der Egoist in allen Fällen, wo sein Nutzen gegen den des Staates läuft, nur im Wege des Verbrechens sich befriedigen.

Der Staat kann den Anspruch nicht aufgeben, daß seine Gesetze und Anordnungen heilig seien. Dabei gilt dann der Einzelne gerade so für den Unheiligen (Barbaren, natürlichen Menschen, „Egoisten“) gegenüber dem Staate, wie er von der Kirche einst betrachtet wurde; vor dem Einzelnen nimmt der Staat den Nimbus eines Heiligen an. So erläßt er ein Duellgesetz. Zwei Menschen, die beide darüber einig sind, daß sie ihr Leben für eine Sache (gleichviel welche) einsetzen wollen, sollen dies nicht dürfen, weil's der Staat nicht haben will: er setzt eine Strafe darauf. Wo bleibt da die

Freiheit der Selbstbestimmung? Ganz anders verhält es sich schon, wann, wie z. B. in Nordamerika, sich die Gesellschaft dazu bestimmt, die Thuganten gewisse üble Folgen ihrer That tragen zu lassen, z. B. Entziehung des' bisher genossenen Credits. Den Credit zu verweigern, das ist Jedermanns Sache, und wenn eine Societät ihn aus diesem oder jenem Grunde entziehen will, so kann sich der Betroffene deshalb nicht über Beeinträchtigung seiner Freiheit beklagen: die Societät macht eben nur ihre eigene Freiheit geltend. Das ist keine Sündenstrafe, keine Strafe für ein Verbrechen. Das Duell ist da kein Verbrechen, sondern nur eine That, wider welche die Societät Gegenmaßregeln ergreift, eine Abwehr statuiert. Der Staat hingegen stempelt das Duell zu einem Verbrechen, d. h. zu einer Verletzung seines heiligen Gesetzes: er macht es zu einem Criminalfall. Ueberläßt jene Societät es dem Beschlusse des Einzelnen, ob er sich üble Folgen und Ungelegenheiten durch seine Handlungsweise zuziehen wolle, und erkennt sie hiedurch seinen freien Entschluß an, so verfährt der Staat gerade umgekehrt, indem er dem Entschlusse des Einzelnen alles Recht abspricht, und dafür dem eigenen Beschlusse, dem Staatsgesetze, das alleinige Recht zuerkennt, so daß, wer gegen das Gebot des Staates sich vergreift, so angesehen wird, als handle er wider Gottes Gebot; eine Ansicht, welche gleichfalls von der Kirche eingehalten wurde. Gott ist da der Heilige an und für sich, und die Gebote der Kirche wie des Staates sind die Gebote dieses Heiligen, die er der Welt durch seine Gesalbten und Gottesgnaden-Herrn zuschickt. Hatte die Kirche Todsünden, so hat der Staat todeswürdige Verbrechen, hatte sie Reher, so hat er Hochverräther, jene Kirchenstrafen, er Criminalstrafen, jene inquis:

literische Proceffe, er fiscalische, kurz dort Sünden, hier Verbrechen, dort Sünder, hier Verbrecher, dort Inquisition und hier — Inquisition. Wird die Heiligkeit des Staats nicht gleich der kirchlichen fallen? Der Schauer seiner Gesetze, die Ehrfurcht vor seiner Hoheit, die Demuth seiner „Untertanen“, wird tief bleiben? Wird das „Heiligengedicht“ nicht verunzert werden?

Welch' eine Thorheit, von der Staatsgewalt zu verlangen, daß sie mit dem Einzelnen einen christlichen Kampf eingehe und, wie man bei der Pressfreiheit sich ausdrückt, Sonne und Wind gleich theilen solle. Wenn der Staat, dicke Bekante, eine gekante Macht sein soll, so muß er eben eine höhere Macht gegen den Einzelnen sein. Der Staat ist „heilig“ und darf sich den „freschen Angriffen“ der Einzelnen nicht aussetzen. Ist der Staat heilig, so muß Censur sein. Die politischen Liberalen geben das erstere zu und bestreiten die Consequenz. Jedenfalls aber räumen sie ihm die Repressivmaassregeln ein, denn — sie bleiben dabei, daß Staat mehr sei als der Einzelne und eine berechtigte Rache ausübe, Strafe genannt.

Strafe hat nur dann einen Sinn, wenn sie die Sühne für die Verletzung eines Heiligen gewähren soll. Ist Einem etwas heilig, so verdient er allerdings, wo er es anseht, Strafe. Ein Mensch, der ein Menschenleben bestehen läßt, weil es ihm heilig ist, und er eine Sühne vor seiner Ausstattung trägt, ist eben ein — religiöser Mensch.

Weitling legt die Verbrechen der „gesellschaftlichen Unordnung“ zur Last und lebt der Erwartung, daß unter communisken Einrichtungen die Verbrechen unmöglich werden, weil die Veranlassungen zu denselben, z. B. das Weib, wegfallen. Da indes seine organisierte Gesellschaft auch zur heiligen und

unverletzlichen erheben wird, so verrechnet er sich bei jener gutherzigen Meinung. Solche, die sich mit dem Munde zur communistischen Gesellschaft bekenneten, unter der Hand hingegen an ihrem Ruin arbeiteten, würden nicht fehlen. Bei „Heilmitteln gegen den natürlichen Keß menschlicher Krankheiten und Schwächen“ muß Weiling ohnehin verbleiben, und „Heilmittel“ kündigen immer schon an, daß man die Einzelnen als zu einem bestimmten „Heil berufen“ ansehen, mithin sie nach Maassgabe dieses „menschlichen Berufes“ behandeln werde. Das Heilmittel oder die Heilung ist nur die Rehrseite der Strafe, die Heiltheorie läuft parallel mit der Strafstheorie; sieht diese in einer Handlung eine Verübung gegen das Recht, so nimmt jene sie für eine Verübung des Menschen gegen sich, als einen Abfall von seiner Gesundheit. Das Richtige aber ist, daß Ich sie entweder als eine ansehe, die Mir recht oder Mir nicht recht ist, als Mir feindlich oder freundlich, d. h. daß Ich sie als Mein Eigenthum behandle, welches Ich pflege oder zertrümmere. „Verbrechen“ oder „Krankheit“ ist beides keine egoistische Ansicht der Sache, d. h. keine Beurtheilung von Mir aus, sondern von einem Andern aus, ob sie nämlich entweder das Recht, das allgemeine, oder die Gesundheit theils des Einzelnen (des Kranken), theils des Allgemeinen (der Gesellschaft) verletzt. Das „Verbrechen“ wird mit Unerbittlichkeit behandelt, die „Krankheit“ mit „lieblicher Milde, Milde“ u. dergl.

Dem Verbrechen folgt die Strafe. Fällt das Verbrechen, weil das Heilige verschwunden, so muß nicht milder die Strafe in dessen Fall hineingezogen werden; denn auch sie hat nur einem Heiligen gegenüber Bedeutung. Man hat die Kirchenstrafen abgeschafft. Warum? Weil, wie Jemand sich gegen

den „heiligen Gott“ beschme, Jedermanns eigene Sache sei. Wie aber diese eine Strafe, die Kirchenstrafe, gefallen ist, so müssen alle Strafen fallen. Wie die Sünde gegen den sogenannten Gott des Menschen eigene Sache ist, so die gegen jede Art des sogenannten Heiligen. Nach unsern Strafrechtstheorien, mit deren „zeitgemäßer Verbesserung“ man sich vergnügt abquält, will man die Menschen für diese oder jene „Unmenslichkeit“ strafen und macht dabei das Altherne dieser Theorien durch ihre Consequenz besonders deutlich, indem man die kleinen Diebe hängt und die großen laufen läßt. Für Eigenthumsverletzung hat man das Zuchthaus, und für „Gedankenzwang“, Unterdrückung „natürlicher Menschenrechte“, nur — Vorstellungen und Bitten.

Der Criminalcodex hat nur durch das Heilige Bestand und verkommt von selbst, wenn man die Strafe aufgibt. Allermärs will man gegenwärtig ein neues Strafgesetz schaffen, ohne sich über die Strafe selbst ein Bedenken zu machen. Gerade die Strafe aber muß der Genugthuung den Platz räumen, die wiederum nicht darauf abzielen kann, dem Rechte oder der Gerechtigkeit genug zu thun, sondern Uns ein Genüge zu verschaffen. . Thut Uns Eines, was Wir Uns nicht gefallen lassen wollen, so brechen Wir seine Gewalt und bringen die Unfere zur Geltung: Wir befriedigen Uns an ihm und verfallen nicht in die Thorheit, das Recht (den Spuk) befriedigen zu wollen. Nicht das Heilige soll sich gegen den Menschen wehren, sondern der Mensch gegen den Menschen, so wie ja auch nicht mehr Gott sich gegen den Menschen wehrt, dem sonst und zum Theil freilich noch jetzt alle „Diener Gottes“ die Hand bieten, um den Väterer zu strafen, wie sie eben heute noch dem Heiligen ihre Hand leihen. Jene

Hingebung an das Heilige bewirkt denn auch, daß man, ohne lebendigen, eigenen Antheil, die Uebelthäter nur in die Hände der Polizei und Gerichte liefert: ein theilnahmloses Ueberantworten an die Obrigkeit, „die ja das Heilige aufs Beste verwaltet wird“. Das Volk ist ganz toll darauf, gegen Alles die Polizei zu hegen, was ihm unsittlich, oft nur unanständig zu sein scheint, und diese Volkswuth für das Sittliche beschützt mehr das Polizeiminist, als die Regierung es nur irgend schützen könnte.

Im Verbrechen hat sich seither der Egoist behauptet und das Heilige verspottet: der Bruch mit dem Heiligen, oder vielmehr des Heiligen kann allgemein werden. Eine Revolution lehrt nicht wieder, aber ein gewaltiges, rücksichtsloses, schamloses, gewissenloses, stieltes — Verbrechen, großt es nicht in seinen Donnern, und suchst Du nicht, wie der Himmel abnungsvoll schweigt und sich trübt?

Wer sich weigert, seine Kräfte für so berangte Gesellschaften, wie Familie, Partei, Nation zu verwenden, der sehnt sich immer noch nach einer würdigeren Gesellschaft und meint etwa in der „menschlichen Gesellschaft“ oder der „Menschheit“ das wahre Liebesobject gefunden zu haben, dem sich zu opfern seine Ehre ausmache: von nun an „lebt und dient er der Menschheit“.

Volk heißt der Körper, Staat der Geist jener herrschenden Person, die seither Mich untertrüdt hat. Man hat Völker und Staaten dadurch verklären wollen, daß man sie zur „Menschheit“ und „allgemeinen Vernunft“ erweiterte; allein die Knechtschaft würde bei dieser Ausdehnung nur noch

intensiver werden, und die Philanthropen und Humanen sind so absolute Herrn als die Politiker und Diplomaten.

Neuere Kritiker eifern gegen die Religion, weil sie Gott, das Göttliche, Sittliche u. s. w. außer dem Menschen setze oder zu etwas Objectivem mache, wogegen sie eben diese Subjecte vielmehr in den Menschen verlegen. Allein in den eigentlichen Fehler der Religion, dem Menschen eine „Bestimmung“ zu geben, verfallen jene Kritiker nicht minder, indem auch sie ihn göttlich, menschlich u. dgl. wissen wollen: Sittlichkeit, Freiheit und Humanität u. s. w. sei sein Wesen. Und wie die Religion, so wollte auch die Politik den Menschen „erziehen“, ihn zur Verwirklichung seines „Wesens“, seiner „Bestimmung“ bringen, etwas aus ihm machen, nämlich einen „wahren Menschen“, die eine in der Form des „wahren Gläubigen“, die andere in der des „wahren Bürgers oder Unterthanen“. In der That kommt es auf Eins hinaus, ob man die Bestimmung das Göttliche oder Menschliche nennt.

Unter Religion und Politik befindet sich der Mensch auf dem Standpunkte des Sollens: er soll dies und das werden, soll so und so sein. Mit diesem Postulat, diesem Gebote tritt nicht nur Jeder vor den Andern hin, sondern auch vor sich selbst. Jene Kritiker sagen: Du sollst ein ganzer, ein freier Mensch sein. So stehen auch sie in der Versuchung, eine neue Religion zu proclamiren, ein neues Absolutes, ein Ideal aufzustellen, nämlich die Freiheit. Die Menschen sollen frei werden. Da kommen selbst Missionaire der Freiheit erscheinen, wie das Christenthum in der Uebergangung, daß Alle eigentlich dazu bestimmt seien, Christen zu werden, Missionaire des Glaubens auszusandre. Die Freiheit würde dann, wie bisher der Glaube als Kirche, die Sittlichkeit als Staat, so als

eine neue Gemeinde sich constituiren und von ihr aus eine gleiche „Propaganda“ betreiben. Allerdings läßt sich gegen ein Zusammentreten kein Einwand aufbringen; um so mehr aber muß man jeder Erneuerung der alten Fürsorge, der Heranbildung, kurz dem Principe, aus Und etwas zu machen, gleichviel ob Christen, Unterthanen oder Freie und Menschen, entgegentreten.

Wohl kann man mit Feuerbach und Andern sagen, daß die Religion das Menschliche aus dem Menschen hinausgerückt und in ein Jenseits so verlegt habe, daß es dort unerreichbar als ein für sich Persönliches, als ein „Gott“ sein eigenes Dasein führe; allein der Irrthum der Religion ist damit keineswegs erschöpft. Man könnte sehr wohl die Persönlichkeit des entrückten Menschlichen fallen lassen, könnte den Gott ins Göttliche verwandeln, und man bliebe dennoch religiös. Denn das Religiöse besteht in der Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Menschen, d. h. in der Auffassung einer zu erstrebenden „Vollkommenheit“, in dem „nach seiner Vollendung ringenden Menschen.“ *) („Darum sollt Ihr vollkommen sein, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist“. Matth. V. 48.): es besteht in der Hürdung eines Ideals, eines Absoluten. Die Vollkommenheit ist das „höchste Gut“, der *summus honorum*; das Ideal eines Jeden ist der vollkommene Mensch, der wahre, der freie Mensch u. s. w.

Die Bestrebungen der Neuzeit zielen dahin, das Ideal des „freien Menschen“ aufzustellen. Könnte man's finden, gäb's eine neue — Religion, weil ein neues Ideal, gäbe ein

*) S. Bauer III. Bg. 8, 22.

neues Sehnen, ein neues Abgucken, eine neue Antaeas, eine neue Gerechtigkeit, eine neue Zerknirschung.

Mit dem Ideal der „absoluten Freiheit“ wagt dasselbe Unwesen getrieben, wie mit allem Absoluten, und nach Hegel §. 2. soll sie „in der absoluten menschlichen Gesellschaft realisirbar sein“. *) Ja diese Verwirklichung wirt gleich nachher ein „Beruf“ genannt; ebenso bestimmt er dann die Freiheit als „Zurechtigkeit“: es soll das Reich der „Gerechtigkeit“ (t. i. Gleichheit) mit „Zurechtigkeit“ (t. i. Freiheit) beginnen u. s. w.

Lächerlich ist, wer, während Genossen seines Stammes, Familie, Nation u. s. w. viel gelten, — nichts ist als „aufgetrieben“ über des Genossen Verleumdung: verblendet aber auch derjenige, der nur „Mensch“ sein will. Keiner von ihnen setzt seinen Werth in die Ausschließlichkeit, sondern in die Verbundenheit oder in das „Bant“, welches ihn mit Andern zusammenhängt, in die Blutbante, Nationalbante, Menschheitsbante.

Durch die heutigen „Nationalen“ ist der Etwas weiter vorgeworfen worden denen, welche bloß menschliches Blut und menschliche Blutbante zu haben meinen, und dem andern, welche auf ihr specielles Blut und die specielle Blutbante setzen.

Leben wir davon ab, daß Stolz eine Ueberschätzung ausdrücken konnte, und nehmen wir's allein für Bewußtsein, so findet sich ein ungeheurer Abstand zwischen dem Stolze darauf, einer Nation „angegehört“, also ihr Eigenthum zu sein, und dem, eine Nationalität sein Eigenthum zu nennen. Die Nationalität ist meine Eigenschaft, die Nation aber meine Eig-

nerin und Herrin. Hast Du Körperstärke, so kannst Du sie geeigneten Ortes anwenden und auf sie ein Selbstgefühl oder Stolz haben; hat hingegen dein starker Körper Dich, so sucht er Dich überall und am ungeeignetsten Orte, seine Stärke zu zeigen: Du kannst Keinem die Hand geben, ohne sie ihm zu trüden.

Die Einsicht, daß man mehr als Familienglied, mehr als Stammesgenosse, mehr als Volkseintrittuum u. s. w. sei, hat endlich dahin geführt zu sagen: man ist mehr als alles dieß, weil man Mensch ist, oder: der Mensch ist mehr als der Jude, Deutsche u. s. w. „Dahum sei Jeder ganz und allein — Mensch!“ Konnte man nicht lieber sagen: Weil Wir mehr als das Angegebene sind, dahum wollen Wir sowohl dieß als auch jenes „mehr“ sein? Also Mensch und Deutscher, Mensch und ein Weise u. s. w.? Die Nationalen haben Recht; man kann seine Nationalität nicht verleugnen, und die Humanen haben Recht: man muß nicht in der Vernunft des Nationalen bleiben. In der Einzigkeit löst sich der Widerspruch: das Nationale ist meine Eigenschaft. Ich aber gehe nicht in meiner Eigenschaft auf, wie auch das Menschliche meine Eigenschaft ist, Ich aber dem Menschen erst durch meine Einzigkeit Existenz gebe.

Die Geschichte sucht den Menschen: er ist aber Ich, Du, Wir. Gesucht als ein weltliches Wesen, als das Göttliche, erst als der Gott, dann als der Mensch (die Menschlichkeit, Humanität und Menschheit), wird er gefunden als der Einzelne, der Etlliche, der Einzige.

Ich bin Vignier der Menschheit, bin die Menschheit und thue nichts für das Wohl einer andern Menschheit. Thor, der Du eine einzige Menschheit bist, daß Du Dich aufsperrst, für eine andere, als Du selbst bist, leben zu wollen.

Das bisher betrachtete Verhältniß Meiner zur Menschenwelt bietet einen solchen Reichthum an Erscheinungen dar, daß es bei andern Gelegenheiten wieder und wieder aufgenommen, hier aber, wo es nur im Großen anschaulich gemacht werden sollte, abgetroffen werden muß, um einer Auffassung zweier andern Seiten, nach denen hin es ausstrahlt, Platz zu machen. Da Ich Mich nämlich nicht bloß zu den Menschen, so weit sie den Begriff „Mensch“ in sich darstellen oder Menschenkinder sind (Kinder des Menschen, wie von Kindern Gence geteilt wird), in Beziehung finde, sondern auch zu dem, was sie von dem Menschen haben und ihr Eigenes nennen, also Mich nicht allein auf das, was sie durch den Menschen sind, sondern auch auf ihre menschliche Habe beziehe: so wird außer der Menschenwelt auch die Sinnen- und Sternwelt in den Kreis der Besprechung zu ziehen und sowohl von dem, was die Menschen an sinnlichen, als dem, was sie an geistigen Gütern ihr eigen nennen, einiges zu sagen sein.

Je nachdem man den Begriff des Menschen entwickelt und sich verschiedig gemacht hatte, gab man Uns denselben als die oder jene Respectpersonen zu achten, und aus dem weichen Verständniß dieses Begriffes ging endlich das Gebot hervor: „in Jedem den Menschen zu respectiren“. Respectire Ich aber den Menschen, so muß mein Respect sich gleichfalls auf das Menschliche oder das, was des Menschen ist, erstrecken.

Es haben die Menschen Eigencs, was Ich soll dieß Eigene anerkennen und heilig halten. Ihr Eigencs besteht theils in äußerlicher, theils in innerlicher Habe. Jenes sind Dinge, theils Geisigkeiten, Getaufen, Ueberzeugungen, etliche Gefühle u.s.w. Aber immer nur die rechtliche oder menschliche Habe soll Ich respectiren; die unrechtliche und unmenschliche brauche

Ich nicht zu schonen, denn der Mensch wirklich Eigene ist nur das Eigene des Menschen. Innerliche Habe dieser Art ist z. B. die Religion; weil die Religion frei, d. h. des Menschen ist, darum darf Ich sie nicht antasten. Ebenso ist eine innerliche Habe die Ehre; sie ist frei und darf von Mir nicht angetastet werden. (Injurienklage, Caricaturen u. s. w.) Religion und Ehre sind „geistiges Eigenthum“. Im dinglichen Eigenthum steht obenan die Person: meine Person ist mein erstes Eigenthum. Daher Freiheit der Person; aber nur die rechtliche oder menschliche Person ist frei, die andere wird eingesperret. Dein Leben ist Dein Eigenthum; es ist aber den Menschen nur heilig, wenn es nicht das eines Unmenschen ist.

Was der Mensch also selber an körperlichen Gütern nicht behaupten kann, dürfen Wir ihm nehmen: tief der Sinn der Censur, der Gewerbebeschränkung. Was er an geistigen Gütern nicht behaupten kann, verfällt uns gleichfalls: so weit geht die Freiheit der Discussion, der Wissenschaft, der Kritik.

Aber unantastbar sind die geheiligten Güter. Geheiligt und garantirt durch wen? Zunächst durch den Staat, die Gesellschaft, eigentlich aber durch den Menschen oder den „Begriff“, den „Begriff der Sache“: denn der Begriff der geheiligten Güter ist der, daß sie wahrhaft menschliche seien, oder vielmehr, daß sie der Inhaber als Mensch und nicht als Unmensch besitze.

Geistiger Zorn ist ein solches Gut der Ehre des Menschen, seine Ehre, sein Ansehen, ja sein Ansehen, Schamgefühl u. s. w. Ehrenrührige Handlungen (Acten, Schriften) sind strafbar; Angriffe auf „den Grund aller Religionen“; Angriffe auf den politischen Glauben, kurz Angriffe auf Muth, was ein Mensch „mit Recht“ hat.

Wie weit der kritische Liberalismus die Heiligkeit der Güter ausdehnen würde, darüber hat er noch keinen Ausdruck gethan und wähnt auch wohl, aller Heiligkeit abhebt zu sein; allein da er gegen den Egoismus ankämpft, so muß er diesem Schranken setzen und darf den Unmenschen nicht über das Menschliche herfallen lassen. Seiner theoretischen Verachtung der „Masse“ müßte, wenn er die Gewalt gewönne, eine praktische Zurückweisung entsprechen.

Welche Ausdehnung der Begriff „Mensch“ erhalte, und was durch ihn dem einzelnen Menschen zukomme, was also der Mensch und das Menschliche sei, darüber liegen die verschiedenen Stufen des Liberalismus aus einander, und der politische, der sociale, der humane Mensch nehmen, der eine immer mehr als der andere, für „den Menschen“ in Anspruch. Wer diesen Begriff am besten gefaßt hat, der weiß am besten, was „des Menschen“ ist. Der Staat faßt diesen Begriff noch in politischer, die Gesellschaft in socialer Beschränkung, die Menschheit erst, so heißt es, erfasse ihn ganz oder „die Geschichte der Menschheit entwickele ihn“. Ist aber „der Mensch gestunken“, dann kennen Wir auch das dem Menschen Gegene, das Eigenthum des Menschen, das Menschliche.

Mag aber der einzelne Mensch darum, weil ihn der Mensch oder der Begriff Mensch, d. h. weil ihn sein Menschsein dazu „berechtigt“, auf noch so viel Rechte Anspruch machen: was kümmert Mich sein Recht und sein Anspruch? Hat er sein Recht nur von dem Menschen und hat er's nicht von Mir, so hat er für Mich kein Recht. Sein Leben z. B. gilt Mir nur, was Mir's werth ist. Ich respectire weiter sein sogenanntes Eigenthumsrecht oder sein Recht auf dingliche Güter, noch auch sein Recht auf das „Heiligthum seines In-

nen“, oder sein Recht darauf, daß die geistigen Güter und Wohlthaten, seine Güter, ungekränkt bleiben. Seine Güter, die sinnlichen wie die geistigen, sind mein und Ich schalte damit als Eigenthümer nach dem Maße meiner — Gewalt.

Die Eigenthumsfrage birgt einen weiteren Sinn in sich, als die beschränkte Fragestellung herauszubringen erlaubt. Auf das, was man unsere Habe nennt, allein bezogen, ist sie keiner Lösung fähig; die Entscheidung findet sich erst bei dem, „von welchem Wir Alles haben“. Dem Eigener hängt das Eigenthum ab.

Die Revolution richtete ihre Waffen gegen Alles, was „von Gottes Gnaden“ kam, z. B. gegen das göttliche Recht, an dessen Statt das menschliche besetzt wurde. Dem von Gottes Gnaden Verliebten wird das „aus dem Wesen des Menschen“ Hergeleitete entgegengesetzt.

Wie nun das Verhältniß der Menschen zu einander im Gegensatz zum religiösen Dogma, welches ein „Liebet Euch unter einander um Gottes willen“ gebietet, seine menschliche Stellung durch ein „Liebet einander um des Menschen willen“ erhalten mußte, so konnte die revolutionäre Lehre nicht anders, als, was zunächst die Beziehung der Menschen auf die Dinge dieser Welt betrifft, feststellen, daß die Welt, die bisher nach Gottes Ordnung eingerichtet war, hinfert „dem Menschen“ gehöre.

Die Welt gehört „dem Menschen“, und soll von Wir als sein Eigenthum respectirt werden.

Eigenthum ist das Meinige!

Eigenthum im bürgerlichen Sinne bedeutet heiliges Eigenthum, der Art, daß Ich dein Eigenthum respectiren muß. „Respect vor dem Eigenthum!“ Daher möchten die Possesser, daß Jeter sein Stückchen Eigenthum besäße, und

haben durch dieß Bestreben zum Theil eine unglaubliche Vervollständigung herbeigeführt. Jeder muß seinen Knochen haben, daran er was zu beißen finde.

Außerdem verhält sich die Sache im egoistischen Sinne. Von keinem und eurem Eigenthum trete Ich nicht scheu zurück, sondern sehe es stets als mein Eigenthum an, woran Ich nichts zu „respectiren“ brauche. Thuet doch dergleichen mit dem, was Ihr mein Eigenthum nennt!

Bei dieser Ansicht werden Wir Uns am leichtesten mit einander verständigen.

Die politischen Liberalen tragen Sorge, daß wo möglich alle Zwänge abgeloßt werden, und Jeder freier Herr auf seinem Grunde sei, wenn dieser Grund auch nur so viel Bodengehalt hat, als von dem Dünger eines Menschen sich hinlänglich sättigen läßt. (Jener Bauer heirathete noch im Alter, „damit er vom Rothe seiner Frau profitire.“) Sei es auch noch so klein, wenn man nur Eigenes, nämlich ein respectirtes Eigenthum hat! Je mehr solcher Eigener, solcher Rothfassen, desto mehr „freie Leute und gute Patrioten“ hat der Staat.

Es rechnet der politische Liberalismus, wie alles Kglische, auf den Respect, die Humanität, die Liebestugenden. Darum lebt er auch in unaufhörlichem Merger. Denn in der Praxis respectiren eben die Leute nichts, und alle Tage werden die kleinen Besitzungen wieder von größeren Eigenthümern aufgekauft, und aus den „freien Leuten“ werden Tagelöhner.

Hätten dagegen die „kleinen Eigenthümer“ betacht, daß auch das große Eigenthum das ihrige sei, so hätten sie sich nicht selber respectvoll davon ausgeschlossen, und würden nicht ausgeschlossen werden sein.

Das Eigenthum, wie die bürgerlichen Liberalen es ver-

sichen, verdient die Angriffe der Communisten und Proudhon's: es ist unhaltbar, weil der bürgerliche Eigenthümer wahrhaft nichts als ein Eigenthumsloser, ein liberaler Ausgeschlossener ist. Statt daß ihm die Welt gehören könnte, gehört ihm nicht einmal der armselige Punkt, auf welchem er sich herumdrückt.

Proudhon will nicht den *propriétaire*, sondern den *possesseur* oder *usufruitier*. *) Was heißt das? Er will, daß der Boden nicht Einem gehöre; aber der Nutzen desselben — und gönnte man ihm auch nur den hundertsten Theil dieses Nutzens, tiefer Aruch, zu — der ist ja doch sein Eigenthum, mit welchem er nach Belieben schalten kann. Wer nur den Nutzen eines Ackers hat, ist allerdings nicht der Eigenthümer desselben; noch weniger, wer, wie Proudhon will, von diesem Nutzen so viel abgeben muß, als zu seinem Bedarf nicht nothwendig erfordert wird; allein er ist der Eigenthümer des ihm verbleibenden Antheils. Also negirt Proudhon nur dieß und jenes Eigenthum, nicht das Eigenthum. Wenn Wir den Grundeigenthümern den Grund nicht länger lassen, sondern Uns zuweigen wollen, so vereinigen Wir Uns zu diesem Zwecke, bilden einen Verein, eine *société*, die sich zur Eigenthümerin macht; glückt es Uns, so hören jene auf, Grundeigenthümer zu sein. Und wie von Grund und Boden, so können Wir sie noch aus manchem andern Eigenthum hinausbjagen, um es zu unserm Eigenthum zu machen, zum Eigenthum der — Grobcruden. Die Grobcruden bilden eine *Société*, die man sich so groß denken kann, daß sie nach und nach die ganze Menschheit umfaßt; aber auch die sogenannte Menschheit ist als solche nur ein Gekaufte (*Esprit*); ihre Wirklichkeit sind die

*) 3. B. *Qu'est ce que la propriété*, p. 53.

Einzelnen. Und diese Einzelnen werden als eine Gesamt-
 masse nicht weniger willkürlich mit Grund und Boden um-
 gehen, als ein vereinzelter Einzelner, oder sogenannter pro-
 priétaire. Auch so bleibt also das Eigenthum bestehen,
 und zwar auch als „ausschließlich“, indem die Menschheit,
 diese große Societät, den Einzelnen von ihrem Eigenthum
 ausschließt (ihm vielleicht nur ein Stück davon verpachtet, zu
 Lehn giebt), wie sie ohnehin alles, was nicht Menschheit ist,
 ausschließt, z. B. die Thierwelt nicht zum Eigenthum kommen
 läßt. — So wird's auch bleiben und werden. Dasjenige,
 woran Alle Antheil haben wollen, wird demjenigen Ein-
 zelnen entzogen werden, der es für sich allein haben will, es
 wird zu einem Gemeingut gemacht. Als an einem Ge-
 meingut hat Jeder daran seinen Antheil, und dieser An-
 theil ist sein Eigenthum. So ist ja auch in unseren alten
 Verhältnissen ein Haus, welches fünf Erben gehört, ihr Ge-
 meingut; der fünfte Theil des Ertrages aber ist eines Jeden
 Eigenthum. Preut'hen konnte sein weitläufiges Pathos spa-
 ren, wenn er sagte: Es giebt einige Dinge, die nur Wenigen
 gehören, und auf die Wir übrigen von nun an Anspruch oder
 — Jagd machen wollen. Laßt sie Uns nehmen, weil man
 durch's Nehmen zum Eigenthum kommt, und das für jetzt noch
 und entzogene Eigenthum auch nur durch's Nehmen an die
 Eigenthümer gekommen ist. Es wird sich besser nutzen lassen,
 wenn es in Unser Aller Händen ist, als wenn die Wen-
 gen darüber verfügen. Associiren wir Uns daher zu dem Zwecke
 dieses Raubes (vol). — Dafür schwindelt er Uns vor, die
 Societät sei die ursprüngliche Besitzerin und die einzige Eigen-
 thümerin von unverjährbarem Rechte; an ihr sei der sogenannte
 Eigenthümer zum Diebe geworden. (*La propriété c'est le*

vol); wenn sie nun dem kormaligen Eigenthümer sein Eigenthum entziehe, so raube sie ihm nichts, da sie nur ihr unverjährbares Recht geltend mache. — So weit kommt man mit dem Eruf der Societät als einer moralischen Person. Im Gegentheil gehört dem Menschen, was er erlangen kann: Mir gehört die Welt. Sagt Ihr etwas anderes mit dem entgegengesetzten Sage: „Allen gehört die Welt“? Alle sind Ich und wieder Ich u. s. w. Aber Ihr macht aus den „Allen“ einen Eruf, und macht ihn heilig, so daß dann die „Alle“ zum fürchterlichen Herrn des Einzelnen werden. Auf ihre Seite stellt sich dann das Geipens des „Rechtes“.

Proudhon, wie die Communisten, kämpfen gegen den Egoismus. Darum sind sie Aensetzungen und Consequenzen des christlichen Princips, des Princips der Liebe, der Aufopferung für ein Allgemeines, ein Aremdes. Sie vollenden z. B. im Eigenthum nur, was längst der Sache nach vorhanden ist, nämlich die Eigenthumlosigkeit des Einzelnen. Wenn es im Gesetze heißt: *Ad reges potestas omnium pertinet. ad singulos proprietas; omnia rex imperio possidet, singuli dominio*, so heißt dieß: Der König ist Eigenthümer, denn Er allein kann über „Alles“ verfügen, schalten, er hat potestas und imperium darüber. Die Communisten machen dieß klarer, indem sie jenes imperium der „Gesellschaft Aller“ übertragen. Also: Weil Feinde des Egoismus, darum sind sie — Christen, oder allgemeiner: religiöse Menschen, Geipensstergläubige, Abhängige, Diener irgent eines Allgemeinen (Gottes, der Gesellschaft u. s. w.). Auch darin gleicht Proudhon den Christen, daß er dasjenige, was er den Menschen abspricht, Gott beilegt. Ihn nennt er (z. B. Seite 90) den Propriétaire der Erde. Hiermit beweist er, daß er den Eigenthümer

als solchen nicht wegdenken kann; er kommt zuletzt auf einen Eigenthümer, verlegt ihn aber ins Jenseits.

Eigenthümer ist weder Gott noch der Mensch (die „menschliche Gesellschaft“), sondern der Einzelne.

Preut'hen (auch Weidling) glaubt das Schlimmste vom Eigenthum auszusagen, wenn er es, einen Diebstahl (voll) nennt. Ganz abgesehen von der verhänglichen Frage, was gegen den Diebstahl Begründetes einzukommen wäre, fragen Wir nur: Ist der Begriff „Diebstahl“ überhaupt anders möglich, als wenn man den Begriff „Eigenthum“ gelten läßt. Wie kann man stehlen, wenn nicht schon Eigenthum vorhanden ist? Was Keinem gehört, kann nicht gestohlen werden: das Wasser, welches Einer aus dem Meere schöpft, stiehlt er nicht. Wühn ist nicht das Eigenthum Diebstahl, sondern durch das Eigenthum erst wird ein Diebstahl möglich. Auch muß Weidling darauf hinauskommen, da er ja Alles als Eigenthum Aller betrachtet: ist Etwas „Eigenthum Aller“, so stiehlt freilich der Einzelne, der sich's zuignet.

Das Privateigenthum lebt von der Gnade des Rechts. Nur im Rechte hat es seine Gewähr — Besitz ist ja noch nicht Eigenthum, er wird erst „das Meinige“ durch Zustimmung des Rechts —; es ist keine Thatsache, nicht um son, wie Preut'hen meint, sondern eine Fiktion, ein Getaufe. Das ist das Rechtseigenthum, rechtliches Eigenthum, garantirtes Eigenthum. Nicht durch Mich ist es mein, sondern durch's — Recht.

Tennoch ist Eigenthum der Ausdruck für die unum-schränkte Herrschaft über Etwas (Ding, Thier, Mensch),

womit „Ich erhalten und walten kann nach Gurtiusen“. Nach römischem Rechte freilich *ius utendi et abutendi re sua*, quatenus iuris ratio patitur, ein ausschließliches und unumchränktes Recht; aber Eigenthum wird durch Gewalt bedingt. Was Ich in der Gewalt habe, das ist mein eigen. So lange Ich Mich als Inhaber behaupte, bin Ich der Eigenthümer der Sache; entgeht Mir's wieder, gleichviel durch welche Macht, z. B. durch mein Anerkennung eines Antrechts Anderer an die Sache —, so ist das Eigenthum erloschen. So fällt Eigenthum und Besitz in Eins zusammen. Nicht ein außerhalb meiner Gewalt liegendes Recht legitimirt Mich, sondern lediglich meine Gewalt; habe Ich die nicht mehr, so entschwindet mir die Sache. Als die Römer keine Gewalt mehr gegen die Germanen hatten, gehörte diesen das Weltreich Rom, und es klänge lächerlich, wollte man darauf bestehen, die Römer seien dennoch die eigentlichen Eigenthümer geblieben. Wer die Sache zu nehmen und zu behaupten weiß, dem gehört sie, bis sie ihm wieder genommen wird, wie die Freiheit Dem gehört, der sie sich nimmt. —

Ueber das Eigenthum entscheidet nur die Gewalt, und da der Staat, gleichviel ob Staat der Bürger oder der Lunte oder der Menschen schlechthin, der allein Gewaltige ist, so ist er allein Eigenthümer; Ich, der Einzige, habe nichts, und werke nur befehlt, bin Lehnsmann und als solcher Diensmann. Unter der Herrschaft des Staates gibt es kein Eigenthum Meiner.

Ich will den Werth Meiner heben, den Werth der Eigenheit, und sollte das Eigenthum herabsetzen? Nein, wie Ich seither nicht geachtet wurde, weil man Volk, Menschheit und

tausend andere Allgemeinheiten darüber setzte, so ist auch bis auf diesen Tag das Eigenthum noch nicht in seinem vollen Werthe anerkannt worden. Auch das Eigenthum war nur Eigenthum eines Wesensthes, z. B. Volkseigenthum; meine ganze Griftenz „gehörte dem Vaterlande“: Ich gehörte dem Vaterlande, dem Volke, dem Staate an, darum auch Alles, was Ich mein eigen nannte. Man fordert von den Staaten, sie sollen den Pauperismus beseitigen. Mir scheint, das heißt verlangen, der Staat solle sich selbst den Kopf abschneiden und vor die Hüfte legen; denn so lange der Staat das Ich ist, muß das einzelne Ich ein armer Teufel, ein Nicht-Ich sein. Der Staat hat nur ein Interesse daran, selbst reich zu sein; ob Michel reich und Peter arm ist, gilt ihm gleich; es könnte auch Peter reich und Michel arm sein. Er sieht gleichgültig zu, wie der Eine verarmt, der Andere reich wird, unbekümmert um dieß Wechselfpiel. Als Einzelne sind sie vor seinem Angesichte wirklich gleich, darin ist er gerecht: sie sind beide vor ihm — Nichts, wie Wir „vor Gott allzumal Sünder sind“; dagegen hat er ein sehr großes Interesse daran, daß diejenigen Einzelnen, welche Ihn zu ihrem Ich machen, an seinem Reichthum Theil haben: er macht sie zu Theilnehmern an seinem Eigenthum. Durch Eigenthum, womit er die Einzelnen belohnt, lirt er sie; es bleibt aber sein Eigenthum, und Jeder hat nur so lange den Nießbrauch davon, als er das Ich des Staates in sich trägt, oder ein „loyales Glied der Gesellschaft“ ist; im Gegensalle wird das Eigenthum confiscirt oder durch peinliche Proceffe zu Wasser gemacht. Das Eigenthum ist und bleibt sonach Staats-eigenthum, nicht Eigenthum des Ichs. Daß der Staat nicht willkürlich dem Einzelnen entzieht, was er vom Staate hat,

ist nur dasselbe, wie dieß, daß der Staat sich selbst nicht be-
raubt. Wer ein Staats-Ich, d. h. ein guter Bürger oder
Untertban ist, der trägt als solches Ich, nicht als eigenes,
das Leben ungestört. Dieß nennt der Guter dann so: Eigen-
thum ist, was ich „von Gottes- und Rechtswegen“ mein
neme. Von Gottes- und Rechtswegen ist es aber nur mein,
so lange — der Staat nichts dagegen hat.

In den Expropriationen, Wassernablieferungen und Aehn-
lichem (wie denn z. B. der Fiskus Erbschaften einzieht, wenn
die Erben sich nicht zeitig genug melden) springt ja das sonst
versteckte Princip, daß nur das Volk, „der Staat,“ Eigen-
thümer sei, der Einzelne hingegen Lehnsträger, deutlich in
die Augen.

Der Staat, dieß wollte Ich sagen, kann nicht beabsächti-
gen, daß Jemand um sein selbst willen Eigenthum habe,
oder gar reich, ja nur wohlhabend sei, er kann Mir als Mir
nichts zuerkennen, zusammen lassen, nichts gewähren. Der
Staat kann dem Pauperismus nicht steuern, weil die Pau-
verität des Volkes eine Pauperität Meiner ist. Wer nichts ist,
als was der Zufall oder ein Anderer, nämlich der Staat, aus
ihm macht, der hat ganz mit Recht auch nichts, als was ein
Anderer ihm giebt. Und dieser Andere wird ihm nur geben,
was jener verdient, d. h. was er durch Dienen werth ist.
Nicht Er verwerthet sich, sondern der Staat verwerthet ihn.

Die Nationalökonomie beschäftigt sich viel mit diesem Ge-
genstande. Er liegt indeß weit über das „Nationale“ hinaus
und geht über die Begriffe und den Horizont des Staats, der
nur Staatseigenthum kennt und nur dieses vertheilen kann.
Deshalb knüpft er den Besitz des Eigenthums an Bedin-
gungen, wie er Alles daran knüpft, z. B. die Ehe, indem

er nur die von ihm sanctionirte Ehe gelten läßt, und sie meiner Gewalt entzieht. Eigenthum ist aber nur mein Eigenthum, wenn Ich dasselbe unbedingt inne habe: nur Ich, als unbedingtes Ich, habe Eigenthum, schlicke ein Liebesverhältniß, treibe freien Handel.

Der Staat bekümmert sich nicht um Mich und das Meine, sondern um Sich und das Seine: Ich gelte ihm nur als sein Kind etwas, als „Landeskind“, als Ich bin Ich gar nichts für ihn. Was Mir als Ich begegnet, ist für den Verstand des Staates etwas Zufälliges: mein Reichthum wie meine Verarmung. Bin Ich aber mit allem Meinigen für ihn ein Zufall, so beweist dies, daß er Mich nicht begreifen kann: Ich gehe über seine Begriffe, oder sein Verstand ist zu kurz, um Mich zu begreifen. Darum kann er auch nichts für Mich thun.

Der Pauperismus ist die Werthlosigkeit Meiner, die Erscheinung, daß Ich Mich nicht verwerthen kann. Deshalb ist Staat und Pauperismus Ein und dasselbe. Der Staat läßt Mich nicht zu meinem Werthe kommen und besteht nur durch meine Werthlosigkeit: er geht allezeit darauf aus, von Mir Nutzen zu ziehen, t. h. Mich zu exploitiren, auszubuten, zu verbrauchen, bestände dieser Verbrauch auch nur darin, daß Ich für eine proles sorge (Proletariat): er will, Ich soll „seine Creatur“ sein.

Nur dann kann der Pauperismus gehoben werden, wenn Ich als Ich Mich verwerthe, wenn Ich Mir selber Werth gebe, und meinen Preis selber mache. Ich muß Mich empören, um emporen zu kommen.

Was Ich schaffe, Wehl, Leinwand oder Eisen und Kohlen, die Ich der Erde mühsam abgewinne, u. s. w., es ist meine

Arbeit, die Ich verworthen will. Da kann Ich aber lange klagen, meine Arbeit werthe Wir nicht nach ihrem Werthe bezahlen: es wird der Bezahleute Mich nicht hören und der Staat gleichfalls so lange apathisch sich verhalten, bis er glaubt, Mich „beschwichtigen“ zu müssen, damit Ich nicht mit meiner gefürchteten Gewalt hervortrebe. Bei dieser „Beschwichtigung“ aber wird es sein Verwenden haben, und fällt Wir mehr zu verlangen ein, so wendet sich der Staat wider Mich mit aller Kraft seiner Fäustlagen und Adlerklauen: denn er ist der König der Thiere, ist Löwe und Adler. Lasse Ich Wir nicht genügen an dem Preise, den er für meine Waare und Arbeit festsetzt, trachte Ich vielmehr, den Preis meiner Waare selbst zu bestimmen, d. h. „Mich bezahlt zu machen“, so gerathe Ich zunächst mit den Annehmern der Waare in einen Conflict. Löste sich dieser durch ein Uebereinkommen von beiden Seiten, so würde der Staat nicht leicht Einwendungen machen; denn wie die Einzelnen mit einander fertig werden, kümmert ihn wenig, so fern sie ihm dabei nur nicht in den Weg kommen. Sein Schaden und seine Gefahr beginnt erst da, wo sie nicht mit einander auskommen, sondern, weil keine Ausgleichung stattfindet, sich bei den Köpfen fassen. Der Staat kann es nicht dulden, daß der Mensch zum Menschen in einem directen Verhältnisse stehe; er muß dazwischen treten als — Mittler, muß — interveniren. Was Christus war, was die Heiligen, die Kirche, das ist der Staat geworden, nämlich „Mittler“. Er reiht den Menschen vom Menschen, um sich als „Weiß“ in die Mitte zu stellen. Die Arbeiter, welche höheren Lohn verlangen, werden als Verbrecher behandelt, sobald sie ihn erzwingen wollen. Was sollen sie thun? Ohne Zwang bekommen sie ihn nicht, und im Zwange sieht der Staat eine

Zelfsthülfe, eine vom Ich gesetzte Preisbestimmung, eine wirkliche, freie Verwerthung seines Eigenthums, die er nicht zulassen kann. Was sollen also die Arbeiter anfangen? Auf sich halten und nach dem Staate nichts fragen? — —

Wie es sich aber mit meiner gegenständlichen Arbeit verhält, so auch mit meiner geistigen. Es erlaubt Mir der Staat alle meine Gedanken zu verwerthen und an den Mann zu bringen (Ich verwerthe sie ja z. B. schon dadurch, daß sie Mir von den Zuhörern Ehre einbringen u. dergl.); allein nur so lange als meine Gedanken — seine Gedanken sind. Hege Ich dagegen Gedanken, welche er nicht approbiren, d. h. zu den seinigen machen kann, so erlaubt er Mir durchaus nicht, sie zu verwerthen, sie in den Austausch, den Verkehr zu bringen. Meine Gedanken sind nur frei, wenn sie Mir durch die Gnade des Staats vergönnt sind, d. h. wenn sie Gedanken des Staats sind. Frei philosophiren läßt er Mich nur, sofern Ich Mich als „Staatsphilosoph“ bewähre; gegen den Staat darf Ich nicht philosophiren, so gerne er's auch nachsieht, daß Ich ihm von seinen „Mängeln“ helfe, ihn „fortere“. — Also wie Ich Mich nur als ein vom Staate gnädigst verstattetes, als ein mit seinem Legitimitätszeugniß und Polizeirasse versehenes Ich betragen darf, so ist es Mir auch nicht vergönnt, das Meinige zu verwerthen, es sei denn, daß es sich als das Seinige ausweise, welches Ich von ihm zu Lehen trage. Meine Wege müssen seine Wege sein, sonst pfändet er Mich; meine Gedanken seine Gedanken, sonst stößt er Mir den Mund.

Wer nichts hat der Staat sich mehr zu fürchten, als vor dem Werthe Meiner, und nichts muß er sorgfältiger zu verhalten suchen, als iese Mir entgegenkommende Gelegenheit, Mich

selbst zu verwerthen. Ich bin der Todfeind des Staates, der stets in der Alternative schwebt: Er oder Ich. Darum hält er strenge darauf, nicht nur Mich nicht gelten zu lassen, sondern auch das Meinige zu hintertreiben. Im Staate giebt es kein — Eigenthum, d. h. kein Eigenthum des Einzelnen, sondern nur Staats-eigenthum. Nur durch den Staat habe Ich, was Ich habe, wie Ich nur durch ihn bin, was Ich bin. Mein Privateigenthum ist nur dasjenige, was der Staat Mir von dem Seinigen überläßt, indem er andere Staatsglieder darum verkürzt (privirt): es ist Staats-eigenthum.

Im Gegensatz aber zum Staate, fühle Ich immer deutlicher, daß Mir noch eine große Gewalt übrig bleibt, die Gewalt über Mich selbst, d. h. über alles, was nur Mir eignet und nur ist, indem es mein eigen ist.

Was sange Ich an, wenn meine Wege nicht mehr seine Wege, meine Gedanken nicht mehr seine Gedanken sind? Ich halte auf Mich, und frage nichts nach ihm! An meinen Gedanken, die Ich durch seine Zustimmung, Bewährung oder Gnade funktionieren lasse, habe Ich mein wirkliches Eigenthum, ein Eigenthum, mit dem Ich Handel treiben kann. Denn als das Meine sind sie meine Geschöpfe, und Ich bin im Stande, sie wegzugehen gegen andere Gedanken: Ich gebe sie auf und tausche andere für sie ein, die dann mein neues erkaufte Eigenthum sind.

Was ist also mein Eigenthum? Nichts als was in meiner Gewalt ist! Zu welchem Eigenthum bin Ich berechtigt? Zu jedem, zu welchem Ich Mich — ermächtige. Das Eigenthums-Recht gebe Ich Mir, indem Ich Mir Eigenthum nehme, oder Mir die Macht des Eigenthümers, die Vollmacht, die Ermächtigung gebe.

Überläßt man Mir die Gewalt nicht zu entreißen vermag, das bleibt mein Eigenthum; wohlan so entscheide die Gewalt über das Eigenthum, und Ich will Alles von meiner Gewalt erwarten! Fremde Gewalt, Gewalt, die Ich einem Andern lasse, macht Mich zum Leibeigenen; so möge eigene Gewalt Mich zum Signer machen. Ziehe Ich denn die Gewalt zurück, welche Ich Andern aus Unkunde über die Stärke meiner eigenen Gewalt eingeräumt habe! Sage Ich Mir, wohin meine Gewalt langt, das ist mein Eigenthum, und nehme Ich alles als Eigenthum in Anspruch, was zu erreichen Ich Mich stark genug fühle, und lasse Ich mein wirkliches Eigenthum soweit reichen, als Ich zu nehmen Mich berechtige, d. h. — er-mächtigte.

Hier muß der Egoismus, der Eigennuß entscheiden, nicht das Princip der Liebe, nicht die Liebemotive, wie Barmherzigkeit, Miltthätigkeit, Gutmüthigkeit oder selbst Gerechtigkeit und Billigkeit (denn auch die iustitia ist ein Phänomen der — Liebe, ein Liebesproduct): die Liebe kennt nur Opfer und fordert „Aufopferung“.

Der Egoismus denkt nicht daran etwas aufzuopfern, sich etwas zu vergeben; er entscheidet einfach: Was Ich brauche, muß Ich haben und will Ich Mir verschaffen.

Alle Versuche, über das Eigenthum vernünftige Gesetze zu geben, lassen vom Busen der Liebe in ein wüstes Meer von Bestimmungen aus. Auch den Socialismus und Communismus kann man hiervon nicht ausnehmen. Es soll jeder mit hinreichenden Mitteln versorgt werden, wobei wenig darauf ankommt, ob man socialistisch sie noch in einem persönlichen Eigenthum findet, oder communisticch aus der Gütergemeinschaft schöpft. Der Sinn der Einzelnen bleibt dabei derselbe,

er bleibt Abhängigkeitsfönn. Die vertheilende Billigkeitsbehörde läßt Mir nur zukommen, was ihr der Billigkeitsfönn, ihre liebevolle Sorge für Alle, verschreibt. Für Mich, den Einzelnen, liegt ein nicht milderer Anstoß in dem Gesamtvermögen, als in dem der einzelnen Andern; weder jenes ist das meinige, noch dieses: ob das Vermögen der Gesamtheit gehört, die Mir davon einen Theil zuschießen läßt, oder einzelnen Besitzern, ist für Mich derselbe Zwang, da Ich über Keins von beiden bestimmen kann. Im Gegentheil, der Communismus drückt Mich durch Aufhebung alles persönlichen Eigenthums nur noch mehr in die Abhängigkeit von einem Andern, nämlich von der Allgemeinheit oder Gesamtheit, zurück, und so laut er immer auch den „Staat“ angreife, was er beabsichtigt, ist selbst wieder ein Staat, ein status, ein meine freie Bewegung hemmender Zustand, eine Oberherrlichkeit über Mich. Wegen den Druck, welchen Ich von den einzelnen Eigenthümern erfahre, lehnt sich der Communismus mit Recht auf; aber grauenvoller noch ist die Gewalt, die er der Gesamtheit einhändig.

Der Egoismus schlägt einen andern Weg ein, um den besigungslosen Pöbel auszurotten. Er sagt nicht: Warte ab, was Dir die Billigkeitsbehörde im Namen der Gesamtheit — schenken wird (denn solche Schenkung geschah von jeher in den „Staaten“, indem „nach Verdienst“, also nach dem Maße, als sich's jeder zu verdienen, zu verdienen wußte, Jedem gegeben wurde), sondern: Greife zu und nimm, was Du brauchst! Damit ist der Krieg Aller gegen Alle erklärt. Ich allein bestimme darüber, was Ich haben will.

„Nun, das ist wahrlich keine neue Weisheit, denn so haben's die Selbstsüchtigen zu allen Zeiten gehalten!“

Ist auch gar nicht nöthig, daß die Sache neu sei, wenn nur das Bewußtsein darüber vorhanden ist. Dieses aber wird eben nicht auf hebes Alter Anspruch machen können, wenn man nicht etwa das ägyptische und syrtanische Gesetz hierher rechnet; denn wie wenig geläufig es sei, geht schon aus obigem Verwurf hervor, der mit Verachtung von dem „Selbstschätigen“ spricht. Wissen soll man's eben, daß jenes Verfabren des Zugreifens nicht verächtlich sei, sondern die reine That des mit sich einigen Egoisten bekunde.

Eist wenn Ich weder von Einzelnen, noch von einer Gemeinschaft erwarte, was Ich Mir selbst geben kann, erst dann entschliesse Ich den Zwecken der — Liebe; erst dann hört der Pöbel auf, Pöbel zu sein, wenn er zugreift. Nur die That des Zugreifens und die entsprechende Bestrafung desselben macht ihn zum Pöbel. Nur daß das Zugreifen Sünde, Verbrechen ist, nur diese Thatung schafft einen Pöbel, und daß dieser bleibt, was er ist, daran ist sowohl er schuld, weil er jene Thatung gelten läßt, als besonders diejenigen, welche „selbstschätig“ (um ihnen ihr beliebtes Wort zurückzugeben) setzten, daß sie respectirt werde. Kurz der Mangel an Bewußtsein über jene „neue Weisheit“, das alte Sündenbewußtsein trägt allein die Schuld.

Gelangen die Menschen dahin, daß sie den Respect vor dem Eigenthum verlieren, so wird jeder Eigenthum haben, wie alle Sklaven freie Menschen werden, sobald sie den Herrn als Herrn nicht mehr achten. **Verzins** werden dann auch in dieser Sache die Mittel des Einzelnen multipliciren und sein angelegentliches Eigenthum sicher stellen.

Nach der Meinung der Communisten soll die Gemeinde Eigenthümerin sein. Umgekehrt Ich bin Eigenthümer, und

verständige Mich nur mit Andern über mein Eigenthum. Macht Mir's die Gemeinde nicht recht, so empöre Ich Mich gegen sie und vertheidige mein Eigenthum. Ich bin Eigenthümer, aber das Eigenthum ist nicht heilig. Ich wäre bloß Besitzer? Nein, bisher war man nur Besitzer, gesichert im Besitz einer Parcellle, dadurch, daß man Andere auch im Besitz einer Parcellle ließ; jetzt aber gehört Alles Mir, Ich bin Eigenthümer von Allem, dessen Ich brauche und habhaft werden kann. Heißt es socialistisch: die Gesellschaft giebt Mir, was Ich brauche, — so sagt der Egoist: Ich nehme Mir, was Ich brauche. Gebärden sich die Communisten als Pumpe, so benimmt sich der Egoist als Eigenthümer.

Alle Pöbelbegündungs-Versuche und Schwänkenverbrüderungen müssen scheitern, die aus dem Principe der Liebe entspringen. Nur aus dem Egoismus kann dem Pöbel Hülfe werden, und diese Hülfe muß er sich selbst leisten und — wird sie sich leisten. Laßt er sich nicht zur Furcht zwingen, so ist er eine Macht. „Die Leute würden allen Respekt verlieren, wenn man sie nicht so zur Furcht zwänge“ sagt der Pöpyan Meiseß im geistlichen Rater.

Also das Eigenthum soll und kann nicht aufgehoben, es muß vielmehr geprügelten Händen entrissen und mein Eigenthum werden; dann wird das irdige Bewußtsein verschwinden, daß Ich nicht zu so viel, als Ich brauche, Mich berechtigen könne. —

„Was kann aber der Mensch nicht Alles brauchen!“ Je nun, wer viel braucht und es zu bekommen versteht, hat sich's noch zu jeder Zeit geholt, wie Napoleon den Continent und die Franzosen Algier. Es kommt daher eben nur darauf an, daß der respectvolle „Pöbel“ endlich lerne, sich zu holen, was

er braucht. Langt er Euch zu weit, ei, so wehrt Euch. Ihr habt gar nicht nöthig, ihm gutwillig etwas zu — schenken, und wenn er sich kennen lernt, oder vielmehr wer aus dem Pöbel sich kennen lernt, der streift die Pöbelhaftigkeit ab, indem er sich für eure Almosen bedankt. Lächerlich aber bleibt's, daß Ihr ihn für „sündig und verbrecherisch“ erklart, wenn er nicht von euren Gnthaten leben mag, weil er sich etwas zu Gute thun kann. Gute Schenkungen betrügen ihn, und halten ihn hin. Vertheidigt euer Eigenthum, so werdet Ihr stark sein; wollt Ihr hingegen eure Schenkungsfähigkeit erhalten und etwa gar um so mehr politische Rechte haben, je mehr Ihr Almosen (Armensteuer) geben könnt, so geht das eben so lange, als Euch die Besessenen so gehen lassen.*)

Genug, die Eigenthumsfrage läßt sich nicht so gütlich lösen, als die Socialisten, ja selbst die Communisten träumen. Sie wird nur gelöst durch den Krieg Aller gegen Alle. Die Armen werden nur frei und Eigenthümer, wenn sie sich — empören, emporbringen, erheben. Schenkt ihnen noch so viel, sie werden doch immer mehr haben wollen; denn sie wollen nichts Geringeres, als daß endlich — nichts mehr geschenkt werde.

Man wird fragen: Wie wird's denn aber werden, wenn die Beßiglosen sich ermannen? Welcher Art soll denn die Ausgleichung werden? Ebenso gut könnte man verlangen, daß Ich einem Kinde die Nativität stellen sollte. Was ein Sklave thun wird, sobald er die Ketten zerbrochen, das muß man — erwarten.

*) In einer Registrationsbill für Irland sollte die Regierung den Antrag, Wähler diejenigen sein zu lassen, welche 5 Pfund Sterling Vermögen besitzen. Also wer Almosen giebt, der erzieht politische Rechte, oder wird unterwerdet Schwancentriller.

Kaiser heftt in seiner der Form, wie der Gehaltlosigkeit wegen werthlosen Broschüre („Die Persönlichkeit des Eigenthümers in Bezug auf den Socialismus und Communismus u. s. w.“) vom Staate, daß er eine Vermögensausgleichung bewirken werde. Immer der Staat! der Herr Papa! Wie die Kirche für die „Mutter“ der Gläubigen ausgegeben und angesehen wurde, so hat der Staat ganz das Gesicht des sorglichen Vaters.

Auß genaueste mit dem Princip der Bürgerlichkeit verbunden zeigt sich die Concurrenz. Ist sie etwas Anderes als die Gleichheit (*égalité*)? Und ist die *Egalité* nicht eben ein Erzeugniß derselben Revolution, welche vom Bürgerthum oder den Mittelclassen hervorgebracht wurde? Da es Keinem verwehrt ist, mit Allen im Staate (den Fürsten, weil er den Staat selbst vertritt, ausgenommen) zu wetten und zu ihrer Höhe sich hinaufzuarbeiten, ja sie zu eigenem Vortheil zu stürzen oder auszubeuten, sie zu überflügeln und durch stärkere Anstrengung um ihren Wohlstand zu bringen, so dient dies zum deutlichen Beweise, daß vor dem Richterstuhl des Staats Jeder nur den Werth eines „*simple Individuum*“ hat und auf seine Begünstigung rechnen darf. Uebertrennt und überbietet Euch, so viel Ihr mögt und könnt, das soll mich, den Staat, nicht kümmern! Unter einander seid Ihr frei im Concurrenzen, seid Concurrenzen; das ist eure gesellschaftliche Stellung. Vor mir, dem Staate, aber seid Ihr nichts als „*simple Individuen*“!)

*) Diesen Ausdruck gebrauchte der Minister Stein vom Grafen von Nassau, als er diesen der bairischen Regierung kaltherzig preisgab, weil

Was in principieller oder theoretischer Form als die Gleichheit Aller aufgestellt wurde, das hat eben in der Concurrenz seine Verwirklichung und practische Ausführung gefunden; denn die *egalité* ist die — freie Concurrenz. Alle sind vor dem Staate — simple Individuen, in der Gesellschaft oder im Verhältniß zu einander — Concurrenten.

Ich brauche nichts weiter als ein simples Individuum zu sein, um mit jedem Andern, außer dem Fürsten und seiner Familie, concurriren zu können, eine Freiheit, welche früher tathächlich unmöglich war, daß man nur mittelst seiner Corporation und innerhalb derselben einer Freiheit des Strebens genoss.

In der Zunft und Feudalität verhält sich der Staat intolerant und wählerisch, indem er privilegirt; in der Concurrenz und dem Liberalismus verhält er sich tolerant und gewähren lassend, indem er nur patentirt (dem Bewerber verleiht, daß ihm das Gewerbe offen [patent] stehe) oder „concessionirt“. Da nun so der Staat alles den Bewerbern überlassen hat, muß er in Conflict mit Allen kommen, weil ja alle und jeder zur Vererbung berechtigt sind. Er wird „bestürmt“ werden und in diesem Sturme zu Grunde gehen.

Ist die „freie Concurrenz“ denn wirklich „frei“, ja ist sie wirklich eine „Concurrenz“, nämlich der Personen, wofür sie sich ausgiebt, weil sie auf diesen Titel ihr Recht gründet? Sie ging ja daraus hervor, daß die Personen gegen alle ver-

him, wie er sagte, „ein Gouvernement wie Venedig mehr werth sein müsse, als ein simples Individuum“. Reissach hatte im Auftrage Stein's gegen Montgelas geschrieben, und Stein willigte später in die von Montgelas gegen dieses Buche wegen geforderte Auslieferung Reissachs. S. Hünichs Politische Vorlesungen I. 20.

sonliche Herrschaft frei wurden. Ist eine Concurrenz „frei“, welche der Staat, dieser Herrscher im bürgerlichen Princip, in tausend Schranken einengt? Da macht ein reicher Fabrikant glänzende Geschäfte, und Ich möchte mit ihm concurriren. „Immerhin, sagt der Staat, ich habe gegen deine Person als Concurrenten nichts einzunehmen.“ Ja, erwiedere Ich, dazu brauche Ich aber einen Raum zu Gebieten, brauche Geld! „Das ist schlimm, aber wenn Du kein Geld hast, kannst Du nicht concurriren. Nehmen darfst Du Keinem etwas, denn ich schütze und privilegire das Eigenthum.“ Die freie Concurrenz ist nicht „frei“, weil **Wir die Sache** zur Concurrenz fehlt. Gegen meine Person läßt sich nichts einnehmen, aber weil Ich die Sache nicht habe, so muß auch meine Person zurücktreten. Und wer hat die nöthige Sache? Gewiß jener Fabrikant? Dem könnte Ich sie ja abnehmen! Nein, der Staat hat sie als Eigenthum, der Fabrikant nur als Lehen, als Besitzthum.

Weil es aber mit dem Fabrikanten nicht geht, so will Ich mit jenem Professor der Rechte concurriren; der Mann ist ein Wimpel, und Ich, der Ich hundertmal mehr weiß, als er, werde sein Antiterium leer machen. „Hast Du studirt und promovirt, Freund?“ Nein, aber was thut das? Ich verstehe, was zu dem Lehrsache nöthig ist, reichlich. „Thut mir leid, aber die Concurrenz ist hier nicht „frei“. Gegen deine Person ist nichts zu sagen, aber die Sache fehlt, das Doctor-Diplom. Und dieß Diplom verlange ich, der Staat. Bitte mich erst schüßend darum, dann wollen wir zusehen, was zu thun ist.“

Dieß also ist die „Freiheit“ der Concurrenz. Der Staat, mein Herr, befähigt Mich erst zum Concurriren.

Goncurrenzen aber wirklich die Personen? Nein, wiederum nur die Sachen! Die Gelder in erster Reihe u. s. w.

In dem Wettstreit wird immer Einer hinter dem Andern zurückbleiben (z. B. ein Dichterling hinter einem Dichter). Allein es macht einen Unterschied, ob die fehlenden Mittel des unglücklichen Goncurrenzten persönliche oder sächliche sind, und ebenso, ob die sächlichen Mittel durch persönliche Kraft gewonnen werden können oder nur durch Gnade zu erhalten sind, nur als Geschenk, und zwar, indem z. B. der Aermere dem Reichen seinen Reichthum lassen, d. h. schenken muß. Muß Ich aber überhaupt auf die Genehmigung des Staates warten, um die Mittel zu erhalten oder zu gebrauchen (z. B. bei der Promotion), so habe Ich die Mittel durch die Gnade des Staates.*)

Freie Goncurrenz hat also nur folgenden Sinn: Alle gelten dem Staate als seine gleichen Kinder, und jeder kann laufen und rennen, um sich die Güter und Gnadenspenden des Staates zu verdienen. Darum jagen auch alle nach der Habe, dem Haben, dem Besiz (sei es von Geld oder Aemtern, Ehrentiteln u. s. w.), nach der Sache.*

Nach dem Sinne des Bürgerthums ist Jeder Inhaber oder „Eigenthümer“. Weher kommt es nun, daß doch die Reichen so viel wie nichts haben? Es kommt daher, weil

*) Auf Gymnasien und Universitäten u. s. w. concurrenzen Arme mit Reichen. Aber sie vermögens weiß nur durch Stipendien, die — was bedenkend — fast alle aus einer Zeit stammen, wo die freie Goncurrenz noch weit davon entfernt war, als Princip zu walten. Das Princip der Goncurrenz stiftet keine Stipendien, sondern meint: Gilt Dir selbst, d. h. verschaff Dir die Mittel. Was der Staat zu solchem Zwecke bezieht, das legt er auf Interessen an, um sich „Diener“ heranzubilden.

die Meisten sich schon darüber freuen, nur überhaupt Inhaber, sei's auch von einigen Lappen, zu sein, wie Kinder sich ihrer ersten Höschen oder gar des ersten geschenkten Pfenninges freuen. Genauer indeß ist die Sache folgendermaßen zu fassen. Der Liberalismus trat sogleich mit der Erklärung auf, daß es zum Wesen des Menschen gehöre, nicht Eigenthum, sondern Eigenthümer zu sein. Da es hierbei um „den Menschen, nicht um den Einzelnen zu thun war, so blieb das Wieviel, welches gerade das specielle Interesse des Einzelnen ausmachte, diesem überlassen. Daher behielt der Egoismus des Einzelnen in diesem Wieviel den freiesten Spielraum, und trieb eine unermüdete Concurrenz.

Indeß mußte der glückliche Egoismus dem minder beglückten zum Anstöß werben, und dieser, immer noch auf dem Principe des Menschenthums fußend, stellte die Frage nach dem Wieviel des Inhabens auf und beantwortete sie dahin, daß „der Mensch so viel haben müsse als er brauche“.

Wird sich ein Egoismus damit genügen lassen können? Was „der Mensch“ braucht, das giebt keineswegs für Mich und mein Bedürfniß einen Maassstab her; denn Ich kann weniger oder mehr gebrauchen. Ich muß vielmehr so viel haben, als Ich Mir anzu eignen vermögend bin.

Die Concurrenz leidet an dem Uebelstande, daß nicht Jedem die Mittel zum Concurreniren zu Gebote stehen, weil sie nicht aus der Persönlichkeit entnommen sind, sondern aus der Zufälligkeit. Die meisten sind unbemittelt und deshalb unbegütert.

Die Socialen fordern daher für Alle die Mittel und erzielen eine Mittel bietende Gesellschaft. Deinen Geldwerth, sagen sie, erkennen Wir nicht ferner als dein Vermögen an,

Du mußt ein anderes Vermögen aufzeigen, nämlich deine Arbeitskräfte. Im Besitze einer Habe oder als „Inhaber“ zeigt sich der Mensch allerdings als Mensch, darum ließen Wir auch den Inhaber, den Wir „Eigenthümer“ nannten, so lange gelten. Allein Du hast doch die Dinge nur so lange inne, als Du nicht „aus diesem Eigenthum hinausgesetzt wirst“.

Der Inhaber ist vermögend, aber nur so weit, als die Andern unermögend sind. Da deine Waare nur so lange dein Vermögen bildet, als Du sie zu behaupten vermagst, d. h. als Wir nichts über sie vermögen, so sieh' Dich nach einem andern Vermögen um, denn Wir überbieten jetzt durch unsere Gewalt dein angebliches Vermögen.

Es war außerordentlich viel gewonnen, als man es durchsetzte, als Inhaber betrachtet zu werden. Die Leibeigenschaft wurde damit aufgehoben und Jeder, der bis dahin dem Herrn gehorcht hatte, und mehr oder weniger dessen Eigenthum gewesen war, ward nun ein „Herr“. Allein fortthin reicht kein Haben und keine Habe nicht mehr aus und wird nicht mehr anerkannt; dagegen steigt dein Arbeiten und deine Arbeit im Werthe. Wir achten nun deine Bewältigung der Dinge, wie vorher dein Innehaben derselben. Deine Arbeit ist dein Vermögen! Du bist nur Herr oder Inhaber des Erarbeiteten, nicht des Ererbten. Da aber derzeit Alles ein Ererbtes ist und jeder Groschen, den Du besitzest, nicht ein Arbeits-, sondern ein Erbgepräge trägt, so muß alles umgeschmolzen werden.

In dem aber wirklich, wie die Communisten meinen, meine Arbeit mein einziges Vermögen, oder besteht dieß nicht vielmehr in allem, was Ich vermag? Und muß nicht die Arbeitergesellschaft selbst dieß eintäumen, indem sie z. B. auch

die Kranken, Kinder, Greise, kurz die Arbeitsunfähigen unterhält? Diese vermögen noch immer gar manches z. B. ihr Leben zu erhalten, statt es sich zu nehmen. Vermögen sie es über Euch, daß Ihr ihren Fortbestand begehrt, so haben sie eine Gewalt über Euch. Wer plattterdings keine Macht über Euch übt, dem würdet Ihr nichts gewähren; er könnte verkommen.

Also was Du vermagst, ist dein Vermögen! Vermagst Du Tausenden Lust zu bereiten, so werben Tausende Dich dafür honoriren, es könnte ja in deiner Gewalt, es zu unterlassen, daher müssen sie deine That erkaufen. Vermagst Du keinen für Dich einzunehmen, so magst Du eben verhungern.

Soll Ich nun etwa, der Vielvermögende, vor den Unvermögenderen nichts voraus haben?

Wir üben Alle im Vollen; soll Ich nun nicht zulangen, so gut Ich kann, und nur abwarten, wie viel Mir bei einer gleichen Theilung bleibe?

Gegen die Concurrenz erhebt sich das Princip der Lumpengesellschaft, die — Vertheilung.

Für einen bloßen Theil, Theil der Gesellschaft, angesehen zu werden, ermüdet der Einzelne nicht, weil er mehr ist; seine Einzigkeit wehrt diese beschränkte Auffassung ab.

Daher erwartet er sein Vermögen nicht von der Theilung Anderer, und schon in der Arbeitergesellschaft entsteht das Bedenken, daß bei einer gleichen Vertheilung der Starke durch den Schwachen ausgebeutet werde; er erwartet sein Vermögen vielmehr von sich und sagt nun: was Ich zu haben vermag, das ist mein Vermögen. Welch' Vermögen besitzt nicht das Kind in seinem Lächeln, seinem Spielen, seinem Geschrei, kurz

in seinem bloßen Dasein. Bist Du im Stande, seinem Verlangen zu widersprechen oder reichst Du ihm als Mutter nicht die Brust, als Vater so viel von deiner Habe, als es bedarf? Es zwingt Euch, darum besitzt es das, was Ihr das Gute nennt.

Ist Mir an deiner Person gelegen, so zahlst Du Mir schon mit deiner Grifffenz; ist's Mir nur um eine deiner Eigenschaften zu thun, so hat etwa deine Willfährigkeit oder dein Verstand einen Werth (Geldwerth) für Mich, und Ich erkaufe ihn.

Weist Du Dir keinen andern, als einen Geldwerth in meiner Schätzung zu geben, so kann der Fall eintreten, von dem Uns die Geschichte erzählt, daß nämlich deutsche Landeslinder nach Amerika verkauft wurden. Sollten sie, die sich verhandeln ließen, dem Verkäufer mehr werth sein? Ihm war das baare Geld lieber, als diese lebendige Waare, die sich ihm nicht lothbar zu machen verstand. Daß er in ihr nichts Werthvolleres entdeckte, war allerdings ein Mangel seines Vermögens; aber ein Schelm giebt mehr als er hat. Wie sollte er Achtung zeigen, da er sie nicht hatte, ja kaum für solches Paß haben konnte!

Egoistisch verfährt Ihr, wenn Ihr einander weder als Inhaber noch als Lumpen oder Arbeiter achtet, sondern als einen Theil eures Vermögens, als „brauchbare Subjecte“. Dann werdet Ihr weder dem Inhaber („Eigenthümer“) für seine Habe etwas geben, noch dem, der arbeitet, sondern allein dem, den Ihr braucht. Brauchen Wir einen König? fragen sich die Nordamerikaner, und antworten: Nicht einen Heller ist er und seine Arbeit Uns werth.

Sagt man, die Concurrenz stelle Alles Allen offen, so ist der Austrud nicht genau, und man sagt es besser so: sie macht

Alles käuflich. Indem sie es ihnen preisgibt, überläßt sie es ihrem Preise oder ihrer Schätzung und fordert einen Preis dafür.

Aber die Kauflustigen ermangeln meistens der Mittel, sich zu Käufern zu machen: sie haben kein Geld. Für Geld sind also zwar die käuflichen Sachen zu haben („Für Geld ist Alles zu haben!“), aber gerade am Gelde fehlt's. Wo Geld, d. h. gangbare oder courirte Eigenthum, bemerken? Wisse denn, Du hast so viel Geld als Du — Gewalt hast; denn Du gibst so viel, als Du Dir Geltung verschaffst.

Was bezahlt nicht mit Geld, wozu Mangel eintreten kann, sondern mit seinem Vermögen, durch welches allein Wir „vermögend“ sind; denn man ist nur so weit Eigenthümer, als der Arm unserer Macht reicht.

Weidling hat ein neues Zahlungsmittel erdacht, die Arbeit. Das wahre Zahlungsmittel bleibt aber, wie immer, das Vermögen. Mit dem, was Du „im Vermögen“ hast, bezahlst Du. Darum denke auf die Vergrößerung deines Vermögens.

Indem man tief zugeht, ist man jedoch gleich wieder mit dem Wahlspruch bei der Hand: „Jedem Jeten nach seinem Vermögen!“ Wer soll Mir nach meinem Vermögen geben? Die Gesellschaft? Da müßte Ich Mir ihre Schätzung gefallen lassen. Vielmehr werde Ich Mir nach meinem Vermögen nehmen.

„Allen gehört Alles!“ Dieser Satz stammt aus derselben gehaltenen Theorie. Jedem gehört nur, was er vermag. Sage Ich: Mir gehört die Welt, so ist das eigentlich auch leeres Werde, das nur in so fern Sinn hat, als Ich kein fremdes Eigenthum respectire. Mir gehört aber nur so viel, als Ich vermag oder im Vermögen habe.

Man ist nicht werth zu haben, was man sich aus Schwachheit wehnen läßt; man ist's nicht werth, weil man's nicht läßt.

Gewaltigen Värm erhebt man über das „tausendjährige Unrecht“, welches von den Reichen gegen die Armen begangen werde. Als hätten die Reichen die Armut verschuldet, und verschuldeten nicht gleicherweise die Armen den Reichtum! Ist gewiß kein ein anderer Unterschied als der des Vermögens und Uvermögens, der Vermögenden und Uvermögenden? Worin besteht denn das Verbrechen der Reichen? „In ihrer Gauherrigkeit.“ Aber wer hat denn die Armen erhalten, wer hat für ihre Ernährung gesorgt, wenn sie nichts mehr arbeiten konnten, wer hat Almosen gespendet, jene Almosen, die sogar ihren Namen von der Barmherzigkeit (Oleumose) haben? Sind die Reichen nicht allezeit „barmherzig“ gewesen, sind sie nicht bis auf den heutigen Tag „mitleidig“, wie Aemtern, Pröbsten, Stiftungen aller Art u. s. w. gewesen?

Aber das alles genügt Euch nicht! Sie sollen also wohl mit den Armen theilen? Da fordert Ihr, daß sie die Armut aufheben sollen. Abgesehen davon, daß kaum Einer unter Euch so hart zu möchte, und daß dieser Eine eben ein Iher wäre, so sagt Euch doch: warum sollen die Reichen haare lassen und sich aufgeben, während den Armen dieselbe Gantlung viel nützlicher wäre? Du, der Du täglich deinen Thaler hast, bist reich vor Tausenden, die von vier Groschen leben. Wiegt es in deinem Interesse, mit den Tausenden zu theilen, oder liegt es nicht vielmehr in dem andern? —

Mit der Genurreng ist weniger die Abücht verbunden, die Sache am besten zu machen, als die andere, sie möglichst

einträglich, ergiebig zu machen. Man studirt daher auf ein Amt los (Prestitium), studirt Rapenbudel und Schmei-
delchen, Routine und „Geschäftskenntniß“, man arbeitet „auf
den Schein.“ Während es dabei scheinbar um eine „gute
Leistung“ zu thun ist, wird in Wahrheit nur auf ein „gutes
Geschäft“ und Geldverdienst gesehen. Man verrichtet die Sache
nur vergeblich um der Sache willen, in der That aber wegen
des Gewinnes, den sie abwirft. Man möchte zwar nicht gerne
Genser sein, aber man will — befördert werden; man möchte
nach bester Ueberzeugung richten, administriren u. s. w., aber
man fürchtet Verjagung oder gar Absehung: man muß ja doch
vor allen Dingen — leben.

So ist dies Treiben ein Kampf ums liebe Leben, und in
stufenweiser Steigerung um mehr oder weniger „Wohlleben“.

Und dabei trägt doch den Meisten all ihr Mühen und
Setzen nichts als das „bittere Leben“ und „bittere Armuth“
ein. Dafür all der bittere Gnuß!

Das rastlose Weben läßt Uns nicht zu Athem, zu ei-
nem ruhigen Genuße kommen: Wir werden unsers Besüßes
nicht froh.

Die Organisation der Arbeit aber betrifft nur solche Ar-
beiten, welche Nutzen für Uns machen können, z. B. Schlach-
ten, Kriem u. s. w.; die übrigen bleiben egeistlich, weil z. B.
Niemand an keiner Zeit eine musikalischen Compositionen
anfertigen, keine Malerentwürfe anfertigen u. s. w. kann:
Maphael's Arbeiten kann Niemand erschauen. Die letzteren sind
Arbeiten eines Einzelnen, die nur dieser Einzelne zu vollbringen
vermag, während jene „menschliche“ genannt zu werden ver-
dienen, da das Eigene daran von geringem Belang ist, und
so ziemlich „jeder Mensch“ dazu abgerichtet werden kann.

Da nun die Gesellschaft nur die gemeinnützigen oder menschlichen Arbeiten berücksichtigen kann, so bleibt, wer Einzelnes leistet, ohne ihre Hülfskräfte, ja er kann sich durch ihre Unwissenheit gehindert finden. Der Einzelne wird sich wohl aus der Gesellschaft hervorarbeiten, aber die Gesellschaft bringt keinen Einzelnen hervor.

Es ist daher immer festerstam, daß Wir Uns über die menschlichen Arbeiten einigen, damit Sie nicht, wie unter der Genossenheit, alle unsere Zeit und Mühe in Aufbruch nehmen. In so weit wirkt der Communismus seine Früchte nach. Zwar tadelt man nämlich, wezu alle Menschen betätigt sind oder betätigt werden können, wurde vor der Herrschaft des Bürgerthums an Wenige geschickt und den Uebrigen entzogen: es war ein Privilegium. Dem Bürgerthum dünkte es gerecht, freizugeben Alles, was für jeden „Menschen“ tauglich schien. Aber, weil freigegeben, war es doch Keinem gegeben, sondern vielmehr Jedem überlassen, es durch seine menschlichen Kräfte zu erhaschen. Dadurch ward der Sinn auf den Erwerb des Menschlichen, das seltene Jctum wußte, gewendet, und es entstand eine Richtung, welche man unter dem Namen des „Materialismus“ so laut beklagen hört.

Wem Raub sucht der Communismus Einhalt zu thun, indem er den Glauben verbreitet, daß das Menschliche so vieler Plaze nicht werth sei und bei einer geordneten Einrichtung ohne den großen Aufwand von Zeit und Kräften, wie es bisher ersichtlich schien, gewonnen werden könne.

Für wen soll aber Zeit gewonnen werden? Wozu braucht der Mensch mehr Zeit, als nöthig ist, seine abgegrauten Arbeitskräfte zu erschöpfen? Hier schwärzt der Communismus.

Wozu? Um seiner als des Einzigen hoch zu werden, nachdem er als Mensch das Seinige gethan hat!

In der ersten Äußerung darüber, nach allem Menschlichen die Hand ausstrecken zu dürfen, vergaß man, noch sonst etwas zu wollen, und concurrirte früh krank los, als wäre der Besitz des Menschlichen das Ziel aller unserer Wünsche.

Man hat sich aber mühe gerannt und merkt nachgerade, daß „der Besitz nicht glücklich macht“. Darum denkt man daran, das Nützliche leichterem Kaufes zu erhalten und nur so viel Zeit und Mühe darauf zu verwenden, als seine Unentbehrlichkeit erheischt. Der Reichtum sinkt im Preise und die zuckende Armuth, der sorglose Lump, wird zum verführerischen Ideal.

Solche menschliche Thätigkeiten, die sich Jeder zutraut, sollten theuer honorirt und mit Mühe und Aufwand aller Lebenskräfte gesucht werden? Sehen in der alltäglichen Kettenarbeit: „Wenn Ich nur Müllner oder gar der . . . wäre, da sollte es ganz anders vergehen“ brüht sich jene Invenient aus, daß man sich für fähig halte, einen solchen Würtenträger vorzustellen; man spürt wohl, daß zu vergleichen nicht die Einzigkeit, sondern nur eine, wenn auch nicht gerade Allen, so doch Vielen erreichbare Bildung gehöre, d. h. daß man zu so etwas nur ein gewöhnlicher Mensch zu sein brauche.

Nehmen Wir an, daß, wie die Ordnung zum Wesen des Staates gehört, so auch die Unterordnung in seiner Natur gegründet ist, so sehen Wir, daß von den Untergeordneten oder Verzagten die Zurückgebliebenen unverhältnißmäßig überhonorirt und übervertheilt werden. Doch die Regierten ermannen sich, zunächst vom socialistischen Standpunkte aus, später aber gewiß mit egoistischem Bewußtsein, von dem

Wir ihrer Kete darum gleich einige Härzung geben wollen, zu ter Frage: woturch ist denn euer Eigenthum sicher, Ihr Vezorzungen? — und geben sich die Antwort: dadurch, daß Wir Uns tes Eingriffes enthalten! Wihin durch unsern Schuy! Und was gebt Ihr Uns dafür? Aspirine und Oeringischätzung gebt Ihr dem „gemeinen Volke“; eine pelizellide Uebervadung mit einen Katschismus mit dem Hauptsage: Respectire, was nicht dein ist, was Andern gehört! respectire die Andern und besenters die Obern! Wir aber erwietern: Wollt Ihr unsern Respect, so kauft ihn für den Uns geuchmen Preis. Wir wollen euer Eigenthum Guch lassen, wenn Ihr tiejes Lassen gehörig aufwiegt. Womit wiegt denn ter General in Hritendzeiten die vielen Tausente seiner Jahrescinnahme auf, womit ein Aucter gar die jährlichen Hunderttausente und Millionen? Womit wiegt Ihr's auf, daß Wir Kartoffeln lauen und euren Außernschlürfen ruhig zuehen? Kauft Und die Außern nur so theuer ab, als Wir Guch e Kartoffeln ablaufen müssen, so sollt Ihr sie feruet ehen küffen. Oter meint Ihr, die Außern gehörten Und nicht so gut als U.S.? Ihr werdet über Gewalt schzeien, wenn Wir plangen und sie mit verzehren, und Ihr halt Recht. Ohne Gewalt besenimen Wir sie nicht, wie Ihr nicht münter sie dadurch habt, daß Ihr Uns Gewalt anthut.

Doeh nehmt einmal die Außern und laßt Und an unser näheres Eigenthum (denn jenes ist nur Beisighum), an die Arbeit kommen. Wir plagen Und zwölf Stunten im Schweiß unseres Angesichts, und Ihr bietet Und dafür ein Paar Groschen. So nehmt denn auch für eure Arbeit ein Gleiches. Nägt Ihr das nicht? Ihr wähnt, unsere Arbeit sei reichlich mit jenem Lohne bezahlt, die eure dagegen eines Lohnes von

viden Tausenten werth. Schlägt Ihr aber die eilige nicht so hoch an, und ließt Uns die unsre besser verwerthen, so würden Wir ersterlichen Falls wohl noch wichtigere Dinge zu Staate bringen, als Ihr für die vielen tausent Thaler, und belämet Ihr nur einen Lohn wie Wir, Ihr würdet bald fleißiger werden, um mehr zu erhalten. Leistet Ihr aber etwas, was Uns zehn und hundert Mal mehr werth scheint, als unsre eigene Arbeit, ei, da sollt Ihr auch hundert Mal mehr dafür bekommen; Wir denken Euch dagegen auch Dinge herzustellen, die Ihr Uns höher als mit dem gewöhnlichen Tagelohn verwerthen werdet. Wir wollen schon mit einander fertig werden, wenn Wir nur erst dahin übereingekommen sind, daß Keiner mehr dem Andern etwas zu — schenken braucht. Dann gehen Wir wohl gar so weit, daß Wir selbst den Krüppeln und Kranken und Allen einen angemessenen Preis dafür bezahlen, daß sie nicht aus Hunger und Noth von Uns scheiden; denn wollen Wir, daß sie leben, so geziemt sich's auch, daß Wir die Erfüllung unsres Willens — erkaufen. Ich sage „erkaufen“, meine also kein elendes „Almosen“. Ihr Leben ist ja das Eigenthum auch teter, welche nicht arbeiten können; wollen Wir (gleichviel aus welchem Grunde), daß sie Uns dieß Leben nicht entziehen, so können Wir das allein durch Kauf bewirken wollen; ja Wir werden vielleicht, etwa weil Wir gern freundliche Gesichter um Uns haben, sogar ihr Wohlleben wollen. Kurz, Wir wollen von Euch nichts geschenkt, aber Wir wollen Euch auch nichts schenken. Jahrhundert haben Wir Euch Almosen gereicht aus gutwilliger — Dummheit, haben das Ehresein der Armen gespendet und den Herren gegeben, was der Herren — nicht ist; nun thut einmal euren Sessel auf, denn von jetzt an steigt unsere Waare

ganz enorm im Preise. Wir wollen Euch nichts, gar nichts nehmen, nur bezahlen sollt Ihr besser für das, was Ihr haben wollt. Was hast Du denn? „Ich habe ein Gut von tausent Morgen.“ Und Ich bin dein Aderknecht und werde Dir deinen Ader soviel nur für 1 Thaler Tagelohn bestellen. „Da nehme Ich einen andern.“ Du findest keinen, denn Wir Aderknechte thun's nicht mehr anders, und wenn einer sich meldet, der weniger nimmt, so hütet er sich vor Uns. Da ist die Hausmagd, die fordert jetzt auch so viel, und Du findest keine mehr unter diesem Preise. „Ei so muß ich zu Grunde gehen.“ Nicht so hastig! So viel wie Wir wirst Du wohl eingenommen, mit wäre es nicht so, so lassen Wir so viel ab, daß Du wie Wir zu leben hast. „Ich bin aber besser zu leben gewohnt.“ Dagegen haben Wir nichts, aber es ist nicht unsere Sorge; kannst Du mehr erübrigen, immerhin. Sollen Wir Uns unterm Preise vermietthen, damit Du wohlleben kannst? Der Reiche speist immer den Armen mit den Worten ab: „Was geht Mich deine Noth an? Sieh, wie Du Dich durch die Welt schlägst; das ist nicht meine, sondern deine Sache.“ Nun, so lassen Wir's denn unsere Sache sein, und lassen Uns von den Reichen nicht die Mittel bemaufen, die Wir haben, um Uns zu verwerthen. „Aber Ihr ungebildeten Leute braucht doch nicht so viel.“ Nun, Wir nehmen etwas mehr, damit Wir dafür die Bildung, die Wir etwa brauchen, Uns verschaffen können. „Aber, wenn Ihr so die Reichen herunterbringt, wer soll dann noch die Künste und Wissenschaften unterstützen?“ I nun, die Menge muß es bringen; Wir schieben zusammen, das giebt ein artiges Bündelchen, Ihr Reichen laßt ehedem jetzt nur die abgeschmacktesten Bücher und die weinerlichen Muttergottesbilder oder ein Paar flinke Tän-

zerbeine. „Die unfelige Gleichheit!“ Nein, mein bester alter Herr, nichts von Gleichheit. Wir wollen nur gelten, was Wir werth sind, und wenn Ihr mehr werth seid, da sollt Ihr immerhin auch mehr gelten. Wir wollen nur Preiswürdigkeit und denken des Preises, den Ihr zahlen werdet, Uns würdig zu zeigen.

Kann einem so sicheren Muth und so kräftiges Selbstgefühl des Hausbuechs wohl der Staat erwecken? Kann er machen, daß der Mensch sich selbst fühlt, ja darf er auch nur sich Ziel sich setzen? Kann er wollen, daß der Einzelne seinen Werth erkenne und verwerthe? Halten Wir die Doppelfrage auseinander und sehen Wir zuerst, ob der Staat so etwas herbeiführen kann. Da die Einmüthigkeit der Aderbueche erfordert wird, so kann nur diese Einmüthigkeit es bewirken, und ein Staatsgefeh würde tausendfach umgangen werden durch die Concurrenz und insgeheim. Kann er es aber tulkten? Unmöglich kann er tulkten, daß die Leute von Andern, als von ihm, einen Zwang erlitten; er könnte also die Selbsthilfe der einmüthigen Aderbueche gegen diejenigen, welche sich um geringeren Lohn verdingen wollen, nicht zugeben. Sagen Wir indeß, der Staat gäbe das Gesetz, und alle Aderbueche wären damit einverstanden, könnte er's dann tulkten?

Im vereinzelten Falle — ja; allein der vereinzelte Fall ist mehr als das, er ist ein principieller. Es handelt sich dabei um den ganzen Inbegriff der Selbstverwerthung des Ich's, also auch seines Selbstgefühls gegen den Staat. So weit gehen die Communisten mit; aber die Selbstverwerthung richtet sich nothwendig, wie gegen den Staat, so auch gegen die Gesellschaft, und greift damit über das Commune und Communistische hinaus — aus Egoismus.

Der Communismus macht den Grundsatz des Bürgerthums, daß Jeder ein Inhaber („Eigenthümer“) sei, zu einer unmöglichen Wahrheit, zu einer Wirklichkeit, indem nun die Sorge um's Erlangen aufhört und Jeder von Haus aus hat, was er braucht. In seiner Arbeitskraft hat er sein Vermögen, und wenn er davon keinen Gebrauch macht, so ist das seine Schuld. Das Haschen und Hegen hat ein Ende, und keine Concurrenz bleibt, wie jetzt so oft, ohne Erfolg, weil mit jeder Arbeitsregung ein zureichender Bedarf in's Haus gebracht wird. Jetzt erst ist man wirklicher Inhaber, weil Einem, was man in seiner Arbeitskraft hat, nicht mehr so entgehen kann, wie es unter der Concurrenzwirtschaft jeden Augenblick zu entweichen drohte. Man ist sorgloser und gesicherter Inhaber. Und man ist dieß gerade dadurch, daß man sein Vermögen nicht mehr in einer Waare, sondern in der eigenen Arbeit, dem Arbeitsvermögen, sucht, also dadurch, daß man ein Lump, ein Mensch von nur idealem Reichthum ist. Ich interj kann Mir an dem Wenigen nicht genügen lassen, was Ich durch mein Arbeitsvermögen erschwinge, weil mein Vermögen nicht bloß in meiner Arbeit besteht.

Durch Arbeit kann Ich die Amtsfunktionen eines Bräutens, Ministers u. s. w. versehen; es erfordern diese Aemter nur eine allgemeine Bildung, nämlich eine solche, die allgemein erreichbar ist (tenn allgemeine Bildung ist nicht bloß die, welche Jeder erreicht hat, sondern überhaupt die, welche Jeder erreichen kann, also jede specielle, z. B. medicinische, militairische, philologische Bildung, von der kein „gebildeter Mensch“ glaubt, daß sie seine Kräfte übersteige), oder überhaupt nur eine Allen mögliche Gleichmüthigkeit.

Kann aber auch Jeder diese Aemter besetzen, so giebt

doch erst die einzige, ihm allein eigene Kraft des Einzelnen ihnen so zu sagen Leben und Rettung. Daß er sein Amt nicht wie ein „gewöhnlicher Mensch“ führt, sondern das Vermögen seiner Einzigkeit hineinlegt, das bezahlt man ihm noch nicht, wenn man ihn überhaupt nur als Beamten oder Minister bezahlt. Hat er's Euch zu Dank gemacht und wollt Ihr diese dankenswerthe Kraft des Einzigen Euch erhalten, so werdet Ihr ihn nicht wie einen bloßen Menschen bezahlen dürfen, der nur Menschliches verrichtete, sondern als Einen, der Einziges vollbringt. Thut mit eurer Arbeit doch dergleichen!

Ueber meine Einzigkeit läßt sich keine allgemeine Tare feststellen, wie für das, was Ich als Mensch thue. Nur über das Letztere kann eine Tare bestimmt werden.

Seht also immerhin eine allgemeine Schätzung für menschliche Arbeiten auf, bringt aber eure Einzigkeit nicht um ihren Wert.

Menschliche oder allgemeine Bedürfnisse können durch die Gesellschaft befriedigt werden; für einzige Bedürfnisse mußt Du Befriedigung erst suchen. Einen Freund und einen Freundschaftsdienst, selbst einen Dienst des Einzelnen kann Dir die Gesellschaft nicht verschaffen. Und doch wirst Du alle Augenblicke eines solchen Dienstes bedürftig sein und bei den geringfügigsten Gelegenheiten Jemand brauchen, der Dir behülflich ist. Darum verlaß Dich nicht auf die Gesellschaft, sondern such' zu, daß Du habest, um die Erfüllung deiner Wünsche zu — erkaufen.

Ob das Welt unter Geistes beizubehalten sei? — An alten Verträge steht ein ererbter Besitz. Laßt Ihr Euch nicht mehr damit bezahlen, so ist es minirt, thut Ihr nichts für dieses Welt, so kommt es um alle Macht. Streicht das

Erbe und Ihr habt das Gerichtssiegel des Erceutens abgetroffen. Jetzt ist ja Alles ein Erbe, sei es schon geerbt oder erwarte es seinen Erben. Ist es das Gute, was laßt Ihr's Euch versiegeln, warum achtet Ihr das Siegel?

Warum aber sollt Ihr kein neues Geld creiren? Vernichtet Ihr denn die Waare, indem Ihr das Erbgepräge von ihr nehmt? Nun, das Geld ist eine Waare, und zwar ein weitentliches Mittel oder Vermögen. Denn es schützt vor der Verknöcherung des Vermögens, hält es im Fluß und bewirkt seinen Umßag. Wißt Ihr ein besseres Tauschmittel, immerhin; doch wird es wieder ein „Geld“ sein. Nicht das Geld thut Euch Schaden, sondern euer Uvermögen, es zu nehmen. Laßt euer Vermögen wirken, nehmt Euch zusammen, und es wird an Geld — an eurem Gelde, dem Gelde eures Gepräges — nicht fehlen. Arbeiten aber, das nenne Ich nicht „euer Vermögen wirken lassen“. Die nur „Arbeit suchen“ und „thätig arbeiten wollen“, bereiten sich selbst die unausbleibliche — Arbeitslosigkeit.

Vom Gelde hängt Glück und Unglück ab. Es ist darum in der Bürgerperiode eine Nacht, weil es nur wie ein Mädchen umwerben, von Niemand unauslösllich gehehlicht wird. Alle Romantik und Ritterlichkeit des Werbens um einen theuren Gegenstand lebt in der Concurrenz wieder auf. Das Geld, ein Gegenstand der Schufucht, wird von den süßnen „Intuspirirtem“ entführt.

Wer das Glück hat, führt die Braut heim. Der Lump hat das Glück; er führt sie in sein Hauswesen, die „Gesellschaft“, ein und vernichtet die Jungfrau. In seinem Hause ist sie nicht mehr Braut, sondern Frau, und mit der Jungfräulichkeit geht auch der Geschlechtsname verloren. Als Haus-

frau heißt die Geldjunger „Arbeit“, denn „Arbeit“ ist der Name des Mannes. Sie ist ein Besitz des Mannes.

Um dies Bild zu Gute zu bringen, so ist das Kind von Arbeit und Geld wieder ein Mädchen, ein unverheirathetes, also Geld, aber mit der gewissen Abstammung von der Arbeit, seinem Vater. Die Gesichtsförm, das „Bild“, trägt ein anderes Gepräge.

Was schließlich noch einmal die Concurrenz betrifft, so hat sie gerade dadurch Bestand, daß nicht Alle sich ihrer Sache annehmen und sich über sie mit einander verständigen. Brod ist z. B. das Bedürfnis aller Einwohner einer Stadt; deshalb könnten sie leicht übereinkommen, eine öffentliche Bäckerei einzurichten. Statt dessen überlassen sie die Lieferung des Bedarfs den concurrenzenten Bäckern. Ebenso Aelch den Aelchern, Wein den Weinbäuern u. s. w.

Die Concurrenz aufheben heißt nicht so viel als die Zunft begünstigen. Der Unterschied ist tiefer: In der Zunft ist das Brod u. s. w. Sache der Zünftigen; in der Concurrenz; Sache der beliebig Wettersennten; im Verein Deter, welche Ochadens brauchen, also meine, keine Sache, weder Sache des zünftigen noch des concessionirten Bäckers, sondern Sache der Vercinten.

Wenn Ich Mich nicht um meine Sache bekümmere, so muß Ich mit dem verlieb nehmen, was Andern Mir zu gewähren beliebt. Brod zu haben, ist meine Sache, mein Wunsch und Pechen, und doch überläßt man das den Bäckern, und heßt höchstens durch ihren Hater, ihr Rangablaufen, ihren Wettreiser, kurz ihre Concurrenz, einer Vortheil zu erlangen, auf welchen man bei den Zünftigen, die gänzlich und allein im Eigenthum der Brodgerichtigkeit lassen, nicht rechnen konnte. — Was Deter braucht, an dessen Herbeischaffung und

Hervorbringung; sollte sich auch Jeder bethelligen; es ist seine Sache, sein Eigenthum, nicht Eigenthum des künftigen oder concessionirten Meisters.

Widen Wir nochmals zurück. Den Kintern dieser Welt, den Menschenkintern, gehört die Welt; sie ist nicht mehr Gottes, sondern des Menschen Welt. So viel jeder Mensch von ihr sich verschaffen kann, nenne er das Seinige; nur wird der wahre Mensch, der Staat, die menschliche Gesellschaft oder die Menschheit darauf sehen, daß Jeder nichts anderes zum Seinigen mache, als was er als Mensch, d. h. auf menschliche Weise sich aneignet. Die unmenschliche Aneignung ist die vom Menschen nicht bewilligte, d. h. sie ist eine „verbrecherische“, wie umgekehrt die menschliche eine „rechtlche“, eine auf dem „Rechtswege“ erwerbene ist.

So spricht man seit der Revolution.

Mein Eigenthum aber ist kein Ding, da dieses eine von Mir unabhängige Existenz hat; mein eigen ist nur meine Gewalt. Nicht dieser Baum, sondern meine Gewalt oder Verfügung über ihn ist die meinige.

Wie trüdt man die Gewalt nun verkehrter Weise aus? Man sagt, Ich habe ein Recht auf diesen Baum, oder er sei mein rechtliches Eigenthum. Erworben also habe Ich ihn durch Gewalt. Daß die Gewalt fortauern müsse, damit er auch behauptet werde, oder besser: daß die Gewalt nicht ein für sich Existirendes sei, sondern lediglich im gewaltigen Ich, in Mir, dem Gewaltigen, Existenz habe, das wird vergessen. Die Gewalt wird, wie andere meiner Eigenschaft, z. B. die Menschlichkeit, Majestät u. s. w., zu einem Fürsich-Existenten erhoben, so daß sie noch existirt, wenn sie längst nicht mehr meine Gewalt ist. Derart in ein Geipens ver-

wandelt, ist die Gewalt das — Recht. Diese verewigte Gewalt erlischt selbst mit meinem Tode nicht, sondern wird übertragen oder „vererbt“.

Die Dinge gehören nun wirklich nicht Mir, sondern dem Rechte.

Andererseits ist dies weiter nichts, als eine Verblendung. Denn die Gewalt des Einzelnen wird allein dadurch permanent und ein Recht, daß Andere ihre Gewalt mit der seinigen verbinden. Der Wahn besteht darin, daß sie ihre Gewalt nicht wieder zurückziehen zu können glauben. Wiederum dieselbe Erscheinung, daß die Gewalt von Mir getrennt wird. Ich kann die Gewalt, welche Ich dem Besizer gab, nicht wieder nehmen. Man hat „ Bevollmächtigt“, hat die Macht weggegeben, hat dem entsagt, sich eines Besseren zu besinnen.

Der Eigenthümer kann seine Gewalt und sein Recht an eine Sache aufgeben, indem er sie veräußert, verschleudert u. dergl. Ist Wir könnten die Gewalt, welche Wir jenem liehen, nicht gleichfalls fahren lassen?

Der rechtliche Mensch, der Gerechte, begehrt nichts sein eigen zu nennen, was er nicht „mit Recht“ oder wozu er nicht das Recht hat, also nur rechtmäßiges Eigenthum.

Wer soll nun Richter sein und ihm sein Recht zusprechen? Zuletzt doch der Mensch, der ihm die Menschenrechte ertheilt: dann kann er in einem unendlich weiteren Sinne als Terenz sagen: *humani nihil a me alienum puto*, d. h. das Menschliche ist mein Eigenthum. Er mag es anstellen, wie er will, von einem Richter kommt er auf diesem Standpunkte nicht los, und in unserer Zeit sind die mancherlei Richter, welche man sich erwählt hatte, in zwei tiefseindliche Personen gegen einander getreten, nämlich in den Gott und den Men-

schen. Die Einen berufen sich auf das göttliche, die Andern auf das menschliche Recht oder die Menschenrechte.

So viel ist klar, daß in beiden Fällen sich der Einzelne nicht selbst berechtigt.

Zucht Mir heute einmal eine Handlung, die nicht eine Rechtsverletzung wäre! Alle Augenblicke werden von der einen Seite die Menschenrechte mit Füßen getreten, während die Gegner den Mund nicht aufthun können, ohne eine Blasphemie gegen das göttliche Recht hervorzubringen. Gebt ein Almosen, so verkehrt Ihr ein Menschenrecht, weil das Verhältnis von Beuter und Beuthäuer ein unmenschliches ist; sprecht einen Zweifel aus, so sündigt Ihr wider ein göttliches Recht. Eßet trockenes Brod mit Zufriedenheit, so verletzt Ihr das Menschenrecht durch euren Gleichmuth; eßet es mit Unzufriedenheit, so schmäht Ihr das göttliche Recht durch euren Willen. Es ist nicht Einer unter Euch, der nicht in jedem Augenblicke ein Verbrechen beginge: eure Reden sind Verbrechen, und jede Hemmung eurer Redefreiheit ist nicht minder ein Verbrechen. Ihr seid allzumal Verbrecher!

Doch Ihr seid es nur, indem Ihr Alle auf dem Rechtsboden steht, d. h. indem Ihr es nicht einmal wißt und zu schämen versucht, daß Ihr Verbrecher seid.

Das unverlegliche oder heilige Eigenthum ist auf eben diesem Boden gewachsen: es ist ein Rechtsbegriff.

Ein Hund sucht den Knochen in eines andern Gewalt und sucht nur ab, wenn er sich zu schwach fühlt. Der Mensch aber respectirt das Recht des Andern an seinem Knochen. Dieß also gilt für menschlich, jenes für brutal oder „egoistisch“.

Und wie hier, so heißt überhaupt dieß „menschlich“, wenn man in Allem etwas Geistiges sieht (hier das Recht),

d. h. alles zu einem Gespenste macht, und sich dazu als zu einem Gespenste verhält, welches man zwar in seiner Erscheinung verschauen, aber nicht tödten kann. Menschlich ist es, das Einzelne nicht als Einzelnes, sondern als ein Allgemeines anzuschauen.

An der Natur als solcher, respectire Ich nichts mehr, sondern weiß Mich gegen sie zu Allem berechtigt; dagegen an dem Baume in jenem Garten muß Ich die Fremdheit respectiren (einseltiger Weise sagt man: „das Eigenthum“), muß meine Hand von ihm lassen. Das nimmt ein Ende nur dann, wenn Ich jenen Baum zwar einem Andern überlassen kann, wie Ich meinen Stock u. s. w. einem Andern überlasse, aber nicht von vornherein ihn als Mir fremd, d. h. heilig, betrachte. Vielmehr mache Ich Mir kein Verbrechen daraus, ihn zu fällen, wenn Ich will, und er bleibt mein Eigenthum, auf so lange Ich ihn auch Andern abtrete: er ist und bleibt mein. In dem Vermögen des Banquiers sehe Ich so wenig etwas Fremdes, als Napoleon in den Ländern der Könige: Wir tragen keine Eichen, es zu „erobern“, und sehen Uns auch nach den Mitlen dazu um. Wir streifen ihm also den Geist der Fremdheit ab, vor dem Wir Uns gefürchtet hatten.

Darum ist es notwendig, daß Ich nichts mehr als Mensch in Anspruch nehme, sondern alles als Ich, dieser Ich, mithin nichts Menschliches, sondern das Meinige, d. h. nichts, was Mir als Mensch zukommt, sondern — was Ich will und weil Ich's will.

Rechtliches oder rechtmäßiges Eigenthum eines Andern wird nur dasjenige sein, wovon Dir's recht ist, daß es sein Eigenthum sei. Hört es auf, Dir recht zu sein, so hat es

für Dich die Rechtsmäßigkeit eingebüßt und das absolute Recht daran wirft Du verladen.

Außer dem bisher besprochenen Eigenthum im beschränkten Sinne wird unserem ehrsüchtigen Gemüthe ein anderes Eigenthum vergehalten, an welchem Wir Uns noch weit weniger „verbüßigen sollen“. Dieß Eigenthum besteht in den geistigen Gütern, in dem „Heiligthume des Innern“. Was ein Mensch heilig hält, damit soll kein anderer sein Gesicht treiben, weil, so unwahr es immer sein und so eifrig man den daran Hängenden und Glaubenden „auf liebevolle und bescheidene Art“ von einem wahren Heiligen zu überzeugen suchen mag, doch das Heilige selbst allezeit daran zu ehren ist: der Irrende glaubt doch an das Heilige, wenn auch an ein unrichtiges, und so muß sein Glaube an das Heilige wenigstens geachtet werden.

In reheren Zeiten, als die unseren sind, pflegte man einen bestimmten Glauben und die Hingebung an ein bestimmtes Heiliges zu verlangen und ging mit den Anterögläubigen nicht auf's sanfteste um; seit jedoch die „Glaubensfreiheit“ sich mehr und mehr ausbreitete, zerließ der „eifrige Gott und alleinige Herr“ allgemach in ein ziemlich allgemeines „höchstes Wesen“, und es genügte der humanen Toleranz, wenn nur Jeter „ein Heiliges“ verehrte.

Auf den menschlichsten Ausstrich gebracht, ist dieß Heilige „der Mensch selbst“ und „das Menschliche“. Bei dem trügerischen Scheine, als wäre das Menschliche ganz und gar unser Eigenthum und frei von aller Jenseitigkeit, womit das Göttliche behaftet ist, ja als wäre der Mensch so viel als Ich oder Du, kann sogar der stielze Wahn entstehen, daß von einem „Heiligen“ nicht länger die Rede sei, und daß Wir Uns

nun überall heimlich und nicht mehr im Unheimlichen, d. h. im Heiligen und in heiligen Schauern fühlten: im Entzücken über den „endlich gefundenen Menschen“ wird der egoistische Schmerzensruf überhört und der so traulich gewerkene Spuk für unser wahres Ich genommen.

Aber „Humanus heißt der Heilige“ (f. Göthe), und das Humane ist nur das geläutertste Heilige.

Umgekehrt spricht sich der Egoist aus. Darum gerathe, weil Du etwas heilig hältst, treibe Ich mit Dir mein Geschäfte und, achte Ich auch Alles an Dir, gerathe dein Heilichthum achte Ich nicht.

Bei diesen entgegengesetzten Ansichten muß auch ein widersprechendes Verhalten zu den geistigen Gütern angenommen werden: der Egoist insultirt sie, der Religiöse (d. h. jeder, der über sich sein „Wesen“ setzt) muß sie consequenter Weise — schütten. Welcherlei geistige Güter aber geschützt und welche ungeschützt gelassen werden sollen, das hängt ganz von dem Begriffe ab, den man sich vom „höchsten Wesen“ macht, und der Gottesfürchtige z. B. hat mehr zu schützen, als der Menschenfürchtige (der Liberale).

An den geistigen Gütern werden Wir im Unterschiede von den sinnlichen auf eine geistige Weise verletzt, und die Sünde gegen dieselbe besteht in einer directen Entheiligung, während gegen die sinnliche eine Entwertung oder Entfremdung stattfindet: die Güter selbst werden entwerthet und entweiht, nicht blos entzogen, das Heilige wird unmittelbar geschädigt. Mit dem Worte „Unzuchtbarkeit“ oder „Freiheit“ ist Alles bezeichnet, was gegen die geistigen Güter, d. h. gegen Alles, was Uns heilig ist, verbrochen werden kann, und Eretz, Schmähung, Verachtung, Bezwief-

lung u. dergl. sind nur verschiedene Schattirungen der verbrecherischen Freiheit.

Dass die Enthüllung in der mannigfachsten Art verübt werden kann, soll hier übergangen und vorzugsweise nur an jene Enthüllung erinnert werden, welche durch eine unbeschränkte Presse das Heilige mit Gefahr bedroht.

So lange auch nur für Ein geistiges Wesen noch Respekt gefordert wird, muß die Rede und Presse im Namen dieses Wesens geschuhtet werden; denn eben so lange könnte der Egoist durch seine Aeußerungen sich gegen dasselbe „vergehen“, werau er eben wenigstens durch die „gebührende Strafe“ verhütet werden muß, wenn man nicht lieber das richtigere Mittel dagegen ergreifen will, die vorbeugende Polizeigewalt, i. B. der Censur.

Welch ein Zeugnis nach Freiheit der Presse! Wovon soll die Presse denn befreit werden? Doch wohl von einer Abhängigkeit, Angehörigkeit und Dienstbarkeit! Davon aber sich zu befreien, ist eben die Sache eines Jeden, und es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß wenn Du Dich aus der Dienstbarkeit erlost hast, auch das, was Du verfaßt und schreibst, Dir eigen, gehören werde, statt im Dienste irgend einer Macht getadelt und aufgesetzt werden zu sein. Was kann ein Christgläubiger sagen und drucken lassen, das freier wäre von jener Christgläubigkeit, als er selbst es ist? Wenn Ich etwas nicht schreiben kann und darf, so liegt die nächste Schuld vielleicht an Mir. So wenig dieß die Sache zu treffen scheint, so nahe findet sich dennoch die Anwendung. Durch ein Preßgesetz ziehe oder lasse Ich meinen Veröffentlichungen eine Grenze ziehen, über welche hinaus das Unrecht und dessen Strafe folgt. Ich selbst beschränke Mich.

Sollte die Presse frei sein, so wäre gerade nichts so wichtig, als ihre Befreiung von jedem Zwange, der ihr im Namen eines Gesetzes angethan werden könnte. Und daß es dazu komme, müßte eben Ich selbst vom Gehorsam gegen das Gesetz Mich entbunden haben.

Freilich, die absolute Freiheit der Presse ist wie jede absolute Freiheit ein Umtug. Von gar Vielem kann sie frei werden, aber immer nur von dem, wovon auch Ich frei bin. Machen Wir Uns vom Heiligen frei, sind Wir heillos und gefesselt geworden, so werden's auch unsere Worte werden.

So wenig Wir in der Welt von jedem Zwange losgesprochen werden können, so wenig läßt sich unsere Schrift demselben entziehen. Aber so frei als Wir sind, so frei können Wir auch jene machen.

Sie muß also Unser eigen werden, statt, wie bisher, einem Epul zu dienen.

Man bleibt sich unklar bei dem Rufe nach Pressfreiheit. Was man angeblich verlangt, ist dies, daß der Staat die Presse frei geben solle; was man aber eigentlich, und ohne es selbst zu wissen, haben will, ist dies, daß die Presse vom Staate frei oder den Staat los werde. Jenes ist eine Petition an den Staat, dieses eine Empörung gegen den Staat. Als eine „Bitte um Recht“, selbst als ein ernstes Fordern des Pressfreiheitsrechtes setzt sie den Staat als den Geber voraus und kann nur auf ein Geschenk, eine Zulassung, ein Octroyiren hoffen. Wohl möglich, daß ein Staat so unsinnig handelt, das geforderte Geschenk zu gewähren; es ist aber Alles zu werten, daß die Beschenkten das Geschenk nicht zu gebrauchen wissen werden, so lange sie den Staat als eine Wahrheit betrachten: sie werden sich an diesem „Heiligen“

nicht vergehen und gegen Jeden, der dies wagen wollte, ein majestätisches Preßgesetz aufrufen.

Mit Einem Worte, die Presse wird von dem nicht frei, wovon Ich nicht frei bin.

Weiß Ich Mich hierdurch etwa als einen Gegner der Pressfreiheit aus? Im Gegentheil, Ich behaupte nur, daß man sie nie bekommen wird, wenn man nur sie, die Pressfreiheit, will, d. h. wenn man nur auf eine unbeschränkte Erlaubniß ausgeht. Betreibt nur immerfort um diese Erlaubniß: Ihr werdet ewig darauf warten können, denn es ist Keiner in der Welt, der sie Euch geben könnte. So lange Ihr für den Gebrauch der Presse Euch durch eine Erlaubniß, d. h. Pressfreiheit, „berechnen“ lassen wollt, lebt Ihr in einer Hoffnung und Klage.

„Auch! Du, der Du solche Gedanken, wie sie in deinem Buche stehen, hegst, kannst sie ja selbst leider nur durch einen glücklichen Zufall oder auf Schleichwegen zur Veröffentlichung bringen; gleichwohl willst Du dagegen eifern, daß man den eigenen Staat so lange dränge und überlaufe, bis er die verweigerte Druckerlaubnis giebt?“ Ein also angeregter Schriftsteller würde aber vielleicht — denn die Frechheit solcher Leute geht weit — folgendes erwidern: „Erwägt eure Rede genau! Was thue Ich denn, um Mir für mein Buch Pressfreiheit zu verschaffen? Frage Ich nach der Erlaubniß, oder suche Ich nicht vielmehr ohne alle Frage nach Gelegenheit eine günstige Gelegenheit, und ergreife sie in völliger Rücksichtslosigkeit gegen den Staat und seine Wünsche? Ich — es muß das schreckens-erregende Wort ausgesprochen werden — Ich betrüge den Staat. Unbewußt thut Ihr dasselbe. Ihr redet ihm von euren Tribunen aus ein, er müsse seine Heiligkeit und Unver-

pflicht aufgeben, er müsse den Angriffen der Schreibernden sich Preis geben, ohne daß er deshalb Gefahr zu fürchten brauche. Aber Ihr hintergeht ihn; denn es ist um seine Existenz gethan, sobald er seine Unabhängigkeit einbüßt. Euch freilich könnte er die Schreibfreiheit wohl gestatten, so wie England es gethan hat; Ihr seid Staatsgläubige und unermüdet, gegen den Staat zu schreiben, so viel Ihr immer auch an ihm zu reformiren und seinen „Mängeln abzuheben“ haben mögt. Aber wie, wenn Staatsgegner das freie Wort sich zu Nuzen machten, und gegen Kirche, Staat, Sitte und alles „Heilige“ mit unerbittlichen Gründen losstürmten? Ihr wäret dann die Ersten, welche unter schrecklichen Klagen die Septembergesetze ins Leben riefen. Zu spät geruht Euch dann die Dummheit, welche Euch früher so bereit machte, den Staat oder die Staatsregierung zu beschwören und zu beschützen. — Ich aber beweise durch meine That nur zweierlei. Einmal dieß, daß die Pressefreiheit immer an „günstige Gelegenheiten“ gebunden, mithin niemals eine absolute Freiheit sein werde; zweitens aber dieß, daß, wer sie genießen will, die günstige Gelegenheit auffuchen und wo möglich erschaffen muß, indem er gegen den Staat seinen eigenen Vortheil geltend macht, und sich und seinen Willen für mehr hält als den Staat und jene „höhere Macht“. Nicht im, sondern allein gegen den Staat kann die Pressefreiheit durchgesetzt werden; sie ist, soll sie hergestellt werden, nicht als Folge einer Bitte, sondern als das Werk einer Empörung zu erlangen. Jede Bitte und jeder Antrag auf Pressefreiheit ist schon eine, sei es bewußte oder unbewußte, Empörung, was nur die philisterhafte Halbscheit sich nicht geteuen will und kann, bis sie zusammenschauert und es am Erfolge deutlich und unväterlich sehen wird.

Dem die erbetene Pressfreiheit hat freilich im Anfange ein freundliches und wohlmeinendes Gesicht, da sie nicht im entferntesten geirren ist, jemals die „Pressfreiheit“ auskommen zu lassen; nach und nach wird aber ihr Herz verhärteter, und die Forderung schmeichelt sich bei ihr ein, daß ja doch eine Aetheit keine Freiheit sei, wenn sie im Dienste des Staates, der Eitte oder des Gesetzes steht. Zwar eine Freiheit vom Censurzwange, ist sie doch keine Freiheit vom Gesetzeszwange. Es will die Presse, einmal vom Freiheitögelüste ergriffen, immer freier werden, bis der Schreibende sich endlich sagt: Ich bin doch dann erst gänzlich frei, wenn Ich nach Nichts frage; das Schreiben aber ist nur frei, wenn es mein eigenes ist, das Wir durch keine Macht oder Autorität, durch keinen Glauben, keine Ethen dictirt wird; die Presse muß nicht frei sein — das ist zu wenig —, sie muß mein sein: — Presseigenheit oder Presseigenthum, das ist's, was Ich Wir nehmen will.“

„Pressfreiheit ist ja nur Presserlaubniß, und der Staat wird und kann Wir freiwillig nie erlauben, daß Ich ihn durch die Presse zermalme.“

„Hassen Wir es nun schließlich, indem Wir die obige, durch das Wort „Pressfreiheit“ noch schwankende Rede verbessern, lieber so: Pressfreiheit, die laute Forderung der Liberalen, ist allerdings möglich im Staate, ja sie ist nur im Staate möglich, weil sie eine Erlaubniß ist, der Erlaubende folglich, der Staat, nicht fehlen darf. Als Erlaubniß hat sie aber ihre Grenze an eben diesem Staate, der doch billiger Weise nicht mehr wird erlauben sollen, als sich mit ihm und seiner Wohlfahrt verträgt: er schreibt ihr diese Grenze als das Gesetz ihres Daseins und ihrer Ausdehnung vor. Daß ein

Staat mehr als ein anderer verträgt, ist nur ein quantitativer Unterschied, der jedoch allein den politischen Liberalen am Herzen liegt: sie wollen in Deutschland z. B. nur eine „ausgedehntere, weitere Gestattung des freien Wortes“. Die Pressfreiheit, welche man nachsucht, ist eine Sache des Volkes, und ehe das Volk (der Staat) sie nicht besitzt, eher darf Ich davon keinen Gebrauch machen. Vom Gesichtspunkte des Presseneigenthums aus verhält sich's anders. Mag mein Volk der Pressfreiheit entbehren, Ich suche Mir eine List oder Gewalt aus, um zu drucken — die Druckerlaubnis hole Ich Mir nur von — Mir und meiner Kraft.“

„Ist die Presse mein eigen, so bedarf Ich für ihre Anwendung so wenig einer Erlaubnis des Staates, als Ich diese nachsuche, um meine Nase zu schneuzen. Mein Eigenthum ist die Presse von dem Augenblicke an, wo Mir nichts mehr über Mich geht: denn von diesem Moment an hört Staat, Kirche, Volk, Gesellschaft u. dergl. auf, weil sie nur der Mißachtung, welche Ich vor Mir habe, ihre Existenz verdanken, und mit dem Verschwinden dieser Geringschätzung selbst erlöschen: sie sind nur, wenn sie über Mir sind, sind nur als Mächte und Mächtige. Oder könnt Ihr Euch einen Staat denken, dessen Einwohner allesamt sich nichts aus ihm machen? der wäre so gewiß ein Traum, eine Scheinexistenz, als das „einige Deutschland“.

„Die Presse ist mein eigen, sobald Ich selbst mein eigen, ein Eigener bin: dem Egoisten gehört die Welt, weil er keiner Macht der Welt gehort.“

„Dabei könnte meine Presse immer noch sehr unfrei sein, wie z. B. in diesem Augenblicke. Die Welt ist aber groß, und man hilft sich eben, so gut es geht. Wollte Ich vom

Eigenthum meiner Presse ablassen, so könnte Ich's leicht erreichen, daß Ich überall so viel drucken lassen dürfte, als meine Fing'er produciren. Da Ich aber mein Eigenthum behaupten will, so muß Ich nothwendig meine Feinde über's Ohr hauen. „Würdest Du ihre Erlaubniß nicht annehmen, wenn sie Dir gegeben würde?“ Gewiß, mit Freuden; denn ihre Erlaubniß wäre Mir ein Beweis, daß Ich sie bethört und auf den Weg des Verderbens gebracht habe. Um ihre Erlaubniß ist Mir's nicht zu thun, desto mehr aber um ihre Ehre und ihre Niederlage. Ich werbe nicht um ihre Erlaubniß, als schmeichelte Ich Mir, gleich den politischen Liberalen, daß Wir beide, sie und Ich, neben und mit einander friedlich auskommen, ja wohl gar einer den andern heben und unterstützen können, sondern Ich werbe darum, um sie an denselben verbluten zu lassen, damit endlich die Erlaubenden selbst aufhören. Ich handle als bewußter Feind, indem Ich sie übervertheile und ihre Unbedachtsamkeit benutze.“

„Nein ist die Presse, wenn Ich über ihre Benützung durchaus keinen Richter außer Mir anerkenne, d. h. wenn Ich nicht mehr durch die Sittlichkeit oder die Religion oder den Respekt vor den Staatsgesetzen u. dergl. bestimmt werde zu schreiben, sondern durch Mich und meinen Egoismus!“ —

Was habt Ihr nun ihm, der Euch eine so freche Antwort giebt, zu erwidern? — Wir bringen die Frage an sprechendsten vielleicht in folgende Stellung: Wessen ist die Presse, des Volkes (Staates) oder mein? Die Politischen ihrerseits beabsichtigen nichts weiter, als die Presse von persönlichen und willkürlichen Eingriffen der Machthaber zu befreien, ohne daran zu denken, daß sie, um wirklich für Jedermann offen zu sein, auch von den Gesetzen, d. h. vom Volkswillen (Staats-

willen) frei sein müßte. Sie wollen aus ihr eine „Vollstache“ machen.

Zum Eigenthum des Volkes geworden ist sie aber noch weit davon entfernt, das meinige zu sein, vielmehr behält sie für Mich die untergeordnete Bedeutung einer Erlaubniß. Das Volk spielt den Richter über meine Gedanken, für die Ich ihm Rechenschaft schuldig oder verantwortlich bin. Die Geschworenen haben, wenn ihre fernen Ideen angegriffen werden, eben so harte Köpfe und Herzen, als die stürzenden Despoten und deren knechtische Beamten.

In den „liberalen Bestrebungen“ *) behauptet E. Bauer, daß die Pressfreiheit im absolutistischen und im constitutionellen Staate unmöglich sei, im „freien Staate“ hingegen ihre Stelle finde. „Hier,“ heißt es, „ist es anerkannt, daß der Einzelne, weil er nicht mehr einzelner, sondern Mitglied einer wahrhaften und vernünftigen Allgemeinheit ist, das Recht hat, sich auszusprechen.“ Also nicht der Einzelne, sondern das „Mitglied“ hat Pressfreiheit. Muß aber der Einzelne sich zum Behuf der Pressfreiheit erst über seinen Glauben an das Allgemeine, das Volk, ausweisen, hat er diese Freiheit nicht durch eigene Gewalt, so ist sie eine Volkessfreiheit, eine Freiheit, die ihm um seines Glaubens, seiner „Mitgliedschaft“ willen verliehen wird. Umgekehrt, gerade als Einzelnem steht Jedem die Freiheit offen, sich auszusprechen. Aber er hat nicht das „Recht“, jene Freiheit ist allerdings nicht sein „heiliges Recht“. Er hat nur die Gewalt; aber die Gewalt allein macht ihn zum Signet. Ich brauche keine Concession zur Pressfreiheit, brauche nicht die Bewilligung des Volkes dazu, brauche nicht das

*) H. S. 91. ff. (Siehe meine obige Anmerkung.)

„Recht“ dazu und keine „Verechtigung“. Auch die Pressfreiheit, wie jede Freiheit, muß Ich Mir „nehmen“; das Volk „als eben der einzige Richter“ kann sie Mir nicht geben. Es kann sich die Freiheit, welche Ich Mir nehme, gefallen lassen oder sich dagegen wehren: geben, scheuken, gewähren kann es sie nicht. Ich übe sie trotz dem Volke, rein als Einzelner, d. h. Ich kämpfe sie dem Volke, meinem — Feinde, ab, und erhalte sie nur, wenn Ich sie ihm wirklich abkämpfe, d. i. Mir nehme. Ich nehme sie aber, weil sie mein Eigenthum ist.

Sander, gegen welchen G. Bauer spricht, nimmt (Seite M) die Pressfreiheit „als das Recht und die Freiheit des Bürgers im Staate“ in Anspruch. Was thut G. Bauer anders? Auch ihm ist sie nur ein Recht des freien Bürgers.

Auch unter dem Namen eines „allgemein menschlichen Rechtes“ wird die Pressfreiheit gefordert. Dagegen war der Einwand gegründet: Nicht jeder Mensch wisse sie richtig zu gebrauchen; denn nicht jeder Einzelne sei wahrhaft Mensch. Dem Menschen als solchen verweigerte sie niemals eine Regierung; aber der Mensch schreibt eben nichts, weil er ein Wesen ist. Sie verweigerte sie stets nur Einzelnen, und gab sie Andern, z. B. ihren Organen. Wollte man also sie für Alle haben, so mußte man gerade behaupten, sie gebühre dem Einzelnen, Mir, nicht dem Menschen oder nicht dem Einzelnen, sofern er Mensch sei. Ein Anderer als ein Mensch (z. B. ein Thier) kann ohnehin von ihr keinen Gebrauch machen. Die französische Regierung z. B. bestreitet die Pressfreiheit nicht als Menschenrecht, sie fordert aber vom Einzelnen eine Caution dafür, daß er wirklich Mensch sei; denn nicht dem Einzelnen, sondern dem Menschen ertheilt sie die Pressfreiheit.

Gerade unter dem Vorzeichen, daß es nicht menschlich sei, entzog man Wir das Meinige: das Menschliche ließ man Wir ungeschmälert.

Die Pressefreiheit kann nur eine verantwortliche Presse zuwege bringen, die unverantwortliche geht allein aus dem Presseigenthum hervor.

Für den Verkehr mit Menschen wird unter allen, welche religiös leben, ein ausdrückliches Gesetz obenangestellt, dessen Befolgung man wohl sündhafter Weise zu vergessen, dessen absoluten Werth aber zu leugnen man sich niemals getraut; dies ist das Gesetz der — Liebe, dem auch Diejenigen noch nicht untreu geworden sind, die gegen ihr Princip zu kämpfen scheinen und ihren Namen hassen; denn auch sie haben der Liebe noch, ja sie lieben inniger und geläuterter, sie lieben „den Menschen und die Menschheit.“

Formuliren Wir den Sinn dieses Gesetzes, so wird er etwa folgender sein: Jeder Mensch muß ein Etwas haben, das ihm über sich geht. Du sollst dein „Privatinteresse“ hinteransetzen, wenn es die Wohlfahrt Anderer, das Wohl des Vaterlandes, der Gesellschaft, das Gemeinwohl, das Wohl der Menschheit, die gute Sache u. dgl. gilt! Vaterland, Gesellschaft Menschheit u. s. w. muß Dir über Dich gehen, und gegen ihr Interesse muß dein „Privatinteresse“ zurückstehen; denn Du darfst kein — Egoist sein.

Die Liebe ist eine weitgehende religiöse Forderung, die nicht etwa auf die Liebe zu Gott und den Menschen sich beschränkt, sondern in jeder Beziehung obenansieht. Was Wir auch thun, denken, wollen, immer soll der Grund davon die

Liebe sein. So dürfen Wir zwar urtheilen, aber nur „mit Liebe“. Die Bibel darf allerdings kritisiert werden und zwar sehr gründlich, aber der Kritiker muß vor allen Dingen sie lieben und das heilige Buch in ihr sehen. Heißt dies etwas anderes als: er darf sie nicht zu Tode kritisiren, er muß sie bestehen lassen, und zwar als ein Heiliges, Unumstößliches? — Auch in unserer Kritik über Menschen soll die Liebe unverwundeter Grundton bleiben. Gewiß sind Urtheile, welche der Haß eingeht, gar nicht unsere eigenen Urtheile, sondern Urtheile des Uns beherrschenden Hasses, „gehäßige Urtheile“. Aber sind Urtheile, welche Uns die Liebe eingeht, mehr unsere eigenen? Sie sind Urtheile der Uns beherrschenden Liebe, sind „liebvolle, nachsichtige“ Urtheile, sind nicht unsere eigenen, mithin gar nicht wirkliche Urtheile. Wer vor Liebe zur Gerechtigkeit brennt, der ruft aus: *sit iustitia, pereat mundus*. Er kann wohl fragen und forschen, was denn die Gerechtigkeit eigentlich sei oder fortwähre und worin sie bestehe, aber nicht, ob sie etwas sei.

Es ist sehr wahr „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“. (1 Joh. 4, 16.) Der Gott bleibt in ihm, er wird ihn nicht los, wird nicht gottlos, und er bleibt in Gott, kommt nicht zu sich und in seine eigene Heimath, bleibt in der Liebe zu Gott und wird nicht lieblos.

„Gott ist die Liebe! Alle Zeit und alle Geschlechter erkennen in diesem Worte den Mittelpunkt des Christenthums.“ Gott, der die Liebe ist, ist ein zutringlicher Gott: er kann die Welt nicht in Ruhe lassen, sondern will sie beseligen. „Gott ist Mensch geworden, um die Menschen göttlich zu machen.“ *) Er hat seine Hand überall im Spiele, und nichts

*) Athanasius

geschicht ohne sie; überall hat er seine „besten Absichten“, seine „unbegreiflichen Pläne und Rathschlüsse“. Die Vernunft, welche er selbst ist, soll auch in der ganzen Welt befördert und verwickelt werden. Seine väterliche Fürsorge bringt Uns um alle Selbständigkeit. Wir können nichts Geschicktes thun, ohne daß es hieße: das hat Gott gethan! und können Uns kein Unglück zuziehen, ohne zu hören: das habe Gott verhängt; Wir haben nichts, was Wir nicht von ihm hätten: er hat alles „gegeben“. Wie aber Gott, so macht's der Mensch. Jener will partout die Welt beseligen, und der Mensch will sie beglücken, will alle Menschen glücklich machen. Daher will jeder „Mensch“ die Vernunft, welche er selbst zu haben meint, in Allen erwecken: Alles soll durchaus vernünftig sein. Gott plagt sich mit dem Teufel und der Philosophie mit der Unvernunft und dem Zufälligen. Gott läßt sein Wesen seinen eigenen Gang gehen, und der Mensch will Uns gleichfalls nur einen menschlichen Wandel führen lassen.

Wer aber voll heiliger (religiöser, sittlicher, humaner) Liebe ist, der liebt nur den Zweck den „wahren Menschen“, und verfolgt mit dumpfer Unbarmherzigkeit den Einzelnen, den wirklichen Menschen, unter dem phlegmatischen Rechtsittel des Verfahrens gegen den „Menschen“. Er findet es lebenswerth und unerläßlich, die Erbarmungslosigkeit im höchsten Maasse zu üben; denn die Liebe zum Zweck oder Allgemeinen gebietet ihm, den nicht Menschlichen, d. h. den Geißen oder Einzelnen, zu hassen; das ist der Sinn der berühmten Liebeserscheinung, die man „Gerechtigkeit“ nennt.

Der peinlich Angeklagte hat keine Schonung zu erwarten, und Niemand deckt freuntlich eine Hülle über seine unglückliche Blöße. Ohne Mäßigung reißt der strenge Richter die letzten

Zeichen der Entschuldigung dem armen Angeeschuldigten vom Leibe, ohne Mitleid schleppt der Kerkermeister ihn in seine dumpfe Wohnung, ohne Verjährlichkeit steigt er den Gebrandmarkten nach abgelaufener Strafzeit wieder unter die verächtlich ansehnenden Menschen, seine guten, christlichen, levalen Mitbrüder! Ja, ohne Gnade wird ein „todewürdiger“ Verbrecher auf das Blutgerüst geführt, und vor den Augen einer jubelnden Menge feiert das gesühnte Sittengesetz seine erhabene — Rache. Gines kann ja nur leben, das Sittengesetz, oder der Verbrecher. Wo die Verbrecher ungestraft leben, da ist das Sittengesetz untergegangen, und wo dieses waltet, müssen jene fallen. Ihre Feindschaft ist unzerstörbar.

Es ist gerade das christliche Zeitalter das der Barmherzigkeit, der Liebe, der Sorge, den Menschen zukommen zu lassen, was ihnen gebührt, ja sie dahin zu bringen, daß sie ihren menschlichen (göttlichen) Beruf erfüllen. Man hat also für den Verkehr obenan gestellt: dieß und dieß ist das Wesen des Menschen und folglich sein Beruf, wozu ihn ewiger Gott berufen hat oder (nach heutigen Begriffen) sein Menschsein (die Gattung) ihn beruft. Daher der Befehlungscharakter. Daß die Communisten und Humanen mehr als die Christen vom Menschen erwarten, bringt sie keineswegs von demselben Standpunkte weg. Dem Menschen soll das Menschliche werden! War es den Frommen genug, daß ihm das Göttliche zu Theil wurde, so verlangen die Humanen, daß ihm das Menschliche nicht verkümmert werde. Gegen das Egoistische stimmen sich beide. Natürlich, denn das Egoistische kann ihm nicht bewilligt oder verlichen werden (sehen), sondern er muß es selbst sich verschaffen. Jenes ertheilt die Liebe, dieses kann Wir allein von Wir gegeben werden.

Der bisherige Verkehr beruhte auf der Liebe, dem rücksichtsvollen Benehmen, dem Häreinanderthun. Wie man sich's schuldig war, sich selig zu machen oder die Seligkeit, das höchste Wesen in sich aufzunehmen und zu einer vereint (einer Wahrheit und Wirklichkeit) zu bringen, so war man's Andern schuldig, ihr Wesen und ihren Verus ihnen realisiren zu helfen: man war's eben in beiden Fällen dem Wesen des Menschen schuldig, zu seiner Verwirklichung beizutragen.

Allein man ist weder sich schuldig, etwas aus sich, noch Andern, etwas aus ihnen zu machen: denn man ist seinem und Anderer Wesen nichts schuldig. Der auf das Wesen gestützte Verkehr ist ein Verkehr mit dem Spul, nicht mit Wirklichem. Verkehre Ich mit dem höchsten Wesen, so verkehre Ich nicht mit Mir, und verkehre Ich mit dem Wesen des Menschen, so verkehre Ich nicht mit den Menschen.

Die Liebe des natürlichen Menschen wird durch die Bildung ein Gebot. Als Gebot aber gehört sie dem Menschen als solchem, nicht Mir; sie ist mein Wesen, von dem man viel Wesens macht, nicht mein Eigenthum. Der Mensch, d. h. die Menschlichkeit, stellt jene Forderung an Mich; die Liebe wird gefordert, ist meine Pflicht. Statt also wirklich Mir errungen zu sein, ist sie dem Allgemeinen errungen, dem Menschen, als dessen Eigenthum oder Eigenheit: „dem Menschen, d. h. jedem Menschen ziemt es zu lieben: Lieben ist die Pflicht und der Verus des Menschen u. s. w.“

Folglich muß Ich die Liebe Mir wieder vindiciren und sie aus der Macht des Menschen erlösen.

Was ursprünglich mein war, aber zufällig, instinctmäßig, das wurde Mir als Eigenthum des Menschen verliehen; Ich wurde Lehnsträger, indem Ich liebte, wurde der

Lebendmann der Menschheit, nur ein Exemplar dieser Gattung, und handelte liebend nicht als Ich, sondern als Mensch, als Menschenexemplar, d. h. menschlich. Der ganze Zustand der Cultur ist das Lebensweisen, indem das Eigenthum das des Menschen oder der Menschheit ist, nicht das meinige. Ein ungeheurer Lebenshaat wurde gegründet, dem Einzelnen Alles geraubt, „dem Menschen“ Alles überlassen. Der Einzelne mußte endlich als „Sünder durch und durch“ erscheinen.

Soll Ich etwa an der Person des Andern keine lebendige Theilnahme haben, soll seine Freude und sein Wohl Mir nicht am Herzen liegen, soll der Genuß, den Ich ihm bereite, Mir nicht über andere eigene Genüsse geben? Im Gegentheil, unzählige Genüsse kann Ich ihm mit Freuden opfern, Unzähliges kann Ich Mir zur Erhöhung seiner Lust versagen, und was Mir ohne ihn das Theuerste wäre, das kann Ich für ihn in die Schanze schlagen, mein Leben, meine Wohlfahrt, meine Freiheit. Es macht ja meine Lust und mein Glück aus, Mich an seinem Glücke mit seiner Lust zu haben. Aber Mich, Mich selbst opfere Ich ihm nicht, sondern bleibe Gaste mit — genüsse ihn. Wenn ich ihm Alles opfere, was Ich ohne die Liebe zu ihm behalten würde, so ist das sehr einfach und sogar gewöhnlicher im Leben, als es zu sein scheint, aber es beweist nichts weiter, als daß diese eine Leidenschaft in Mir mächtiger ist, als alle übrigen. Dieser Leidenschaft alle andern zu opfern, lebt auch das Christenthum. Opfere Ich aber einer Leidenschaft andere, so opfere Ich darum noch nicht Mich, und opfere nichts von dem, wodurch Ich wahrhaft Ich selber bin, nicht meinen eigentlichen Werth, meine Eigenheit. Wo dieser schlimme Fall eintritt, da sieht's um nichts besser mit der Liebe aus, als mit irgend welcher

andern Leidenschaft, der Ich blühtlings gehorche. Der Ehrgeizige, der vom Ehrgeiz fortgerissen wird und gegen jede Warnung, welche ein ruhiger Augenblick in ihm erzeugt, taub bleibt, der hat diese Leidenschaft zu einer Zwingherrin angewachsen lassen, wider die er jede Nacht der Auflösung verloren giebt: er hat sich selbst aufgegeben, weil er sich nicht auflösen, mithin nicht aus ihr erlösen kann: er ist befeffen.

Ich liebe die Menschen auch, nicht bloss einzelne, sondern jeden. Aber Ich liebe sie mit dem Bewußtsein des Egoismus; Ich liebe sie, weil die Liebe Mich glücklich macht, Ich liebe, weil Mir das Lieben natürlich ist, weil Mir's gefällt. Ich kenne kein „Gebot der Liebe“. Ich habe Mitgefühl mit jedem fühlenden Wesen, und ihre Qual quält, ihre Erquickung erquickt auch Mich: tödten kann Ich sie, martern nicht. Dagegen stimmt der hochberzige, tugendhafte Philänterfürst Rudolf in den Mysterien von Paris, weil ihn die Bösen „entrüsten“, auf ihre Marter. Jenes Mitgefühl beweist nur, daß das Gefühl der Fühlenden auch das meinige, mein Eigenthum, ist, wegegen das erbarmungslose Verfahren des „Rechtlichen“ (i. B. gegen den Notar Ferrand) der Gefühllosigkeit jenes Räubers gleicht, welcher nach dem Maasse seiner Peinlichkeit den Gefangenen die Beine abschnitt oder austrocknete: Rudolf's Peinlichkeit, wonach er die Menschen zerschneidet, ist der Begriff des „Guten“. Das Gefühl für Recht, Tugend u. s. w. macht barmherzig und intolerant. Rudolf fühlt nicht wie der Notar, sondern umgekehrt, er fühlt, daß „dem Bösewicht Recht geschieht“; das ist kein Mitgefühl.

Ihr liebt den Menschen, darum peinigt Ihr den einzelnen Menschen, den Egoisten; eure Menschenliebe ist Menschenquälerei.

Sehe Ich den Geliebten leiden, so leide Ich mit, und es

läßt Mir keine Ruhe, bis Ich Alles versucht habe, um ihn zu trösten und aufzuheitern; sehe Ich ihn froh, so werde auch Ich über seine Freunde froh. Daraus folgt nicht, daß Mir dieselbe Sache Leidet oder Freunde verursacht, welche in ihm diese Wirkung hervorrufen, wie schon jeder körperliche Schmerz beweist, den Ich nicht wie er fühle: ihn schmerzt sein Zahn, Mich aber schmerzt kein Schmerz.

Weil Ich aber die kummervolle Haste auf der geliebten Einnicht nicht ertragen kann, darum, also um Weinetwillen, lasse Ich sie weg. Liebt Ich diesen Menschen nicht, so möchte er immertzu Hatten ziehen, sie kummerten Mich nicht; Ich verabscheue nur meinen Kummer.

Wie nun, hat irgendwer oder irgendwas, den und das Ich nicht liebe, ein Recht darauf, von Mir geliebt zu werden? Ist meine Liebe das Erste oder ist sein Recht das Erste? Aeltern, Verwandte, Vaterland, Volk, Vaterstadt u. s. w., endlich überhaupt die Mitmenschen („Brüder, Brüderlichkeit“) behaupten ein Recht auf meine Liebe zu haben und nehmen sie ohne Weiteres in Anspruch. Sie sehen sie als ihr Eigenthum an und Mich, wenn Ich dasselbe nicht resportire, als Räuber, der ihnen entzieht, was ihnen zukommt und das Ihre ist. Ich soll lieben. Ist die Liebe ein Gebot und Gesetz, so muß Ich dazu erzogen, herangebildet und, wenn Ich dagegen Mich verzehe, gestraft werden. Man wird daher einen möglichst starken „moralischen Einfluß“ auf Mich ausüben, um Mich zum Lieben zu bringen. Und es ist kein Zweifel, daß man die Menschen zur Liebe aufzupeln und verführen kann wie zu andern Leidenschaften, z. B. gleich zum Haß. Der Haß zieht sich durch ganze Geschlechter, bloß weil die Ahnen des einen zu den Guckebirn, die des andern zu den Obidivellen gehörten.

Aber die Liebe ist kein Gebot, sondern, wie jedes meiner Gefühle, mein Eigenthum. Erwerbe, d. h. erkaufe mein Eigenthum, dann lasse Ich's Such ab. Eine Kirche, ein Volk, ein Vaterland, eine Familie u. s. w., die sich meine Liebe nicht zu erwerben wissen, brauche Ich nicht zu lieben, und Ich stelle den Kaufpreis meiner Liebe ganz nach meinem Gefallen.

Die eigennützige Liebe steht weit von der uneigennützigen, mystischen oder romantischen ab. Lieben kann man alles Mögliche, nicht bloß Menschen, sondern überhaupt einen „Gegenstand“ (den Wein, sein Vaterland u. s. w.). Wird und soll wird die Liebe dadurch, daß ein Müssen sie meiner Gewalt entzieht (Vernarrtheit), romantisch dadurch, daß ein Sollen in sie eintritt, d. h. daß der „Gegenstand“ Mir heilig wird, oder Ich durch Pflicht, Gewissen, Eid an ihn gebunden werde. Nun ist der Gegenstand nicht mehr für Mich, sondern Ich bin für ihn da.

Nicht als meine Empfindung ist die Liebe eine Besessenheit — als jene behalte Ich sie vielmehr im Besitz als Eigenthum —, sondern durch die Fremdheit des Gegenstandes. Die religiöse Liebe besteht nämlich in dem Gebote, in dem Geliebten einen „Heiligen“ zu lieben oder an einem Heiligen zu hängen; für die uneigennützige Liebe gibt es absolut liebenswürdige Gegenstände, für welche mein Herz schlagen soll, z. B. die Mitmenschen, oder den Ehegatten, die Verwandten u. s. w. Die heilige Liebe liebt das Heilige am Geliebten, und bemüht sich darum auch, aus dem Geliebten immer mehr einen Heiligen (z. B. einen „Menschen“) zu machen.

Der Geliebte ist ein Gegenstand, der von Mir geliebt werden soll. Er ist nicht Gegenstand meiner Liebe darum, weil oder dadurch, daß Ich ihn liebe, sondern ist Gegenstand

ter Liebe an und für sich. Nicht Ich mache ihn zu einem Gegenstande der Liebe, sondern er ist von Haus aus ein solcher, denn daß er es etwa durch meine Wahl geworden ist, wie Braut, Ehegatte u. dergl., thut hier nichts zur Sache, da er auch so immer als einmal Erwählter ein eigenes „Recht auf meine Liebe“ erhalten hat, und Ich, weil Ich ihn geliebt habe, auf ewig ihn zu lieben verpflichtet bin. Er ist also nicht ein Gegenstand meiner Liebe, sondern der Liebe überhaupt: ein Gegenstand, der geliebt werden soll. Die Liebe kommt ihm zu, geliebt ihm, oder ist sein Recht, Ich aber bin verpflichtet, ihn zu lieben. Meine Liebe, d. h. die Liebe, welche Ich ihm zolle, ist in Wahrheit seine Liebe, die er nur als Zoll von Mir eintreibt.

Jede Liebe, an welcher auch nur der kleinste Flecken von Verpflichtung haftet, ist eine uneigennütige, und so weit dieser Flecken reicht, ist sie Besessenheit. Wer dem Gegenstande seiner Liebe etwas schuldig zu sein glaubt, der liebt romantisch oder religiös.

Familienliebe z. B., wie sie gewöhnlich als „Pietät“ aufgefaßt wird, ist eine religiöse Liebe; Vaterlandsliebe, als „Patriotismus“ gerechnet, gleichfalls. All unsere romantische Liebe bewegt sich in demselben Zuschnitt: überall die Heuschrecke oder vielmehr Zettelsäule einer „uneigennütigen Liebe“, ein Zutreffen am Gegenstande um des Gegenstandes willen, nicht um Meinet- mit gar allein um Meinetwillen.

Die religiöse oder romantische Liebe unterscheidet sich von der sinnlichen Liebe zwar durch die Verschiedenheit des Gegenstandes, aber nicht durch die Abhängigkeit des Verhaltens zu ihm. In letzterer Beziehung sind beide Besessenheit; in der ersten aber ist der eine Gegenstand profan, der andere heilig.

Die Herrschaft des Gegenstandes über Mich ist in beiden Fällen dieselbe, nur daß er einmal ein sinnlicher, das andere Mal ein geistiger (geistlicher) ist. Mein eigen ist meine Liebe erst, wenn sie durchaus in einem eigennütigen und egoistischen Interesse besteht, mithin der Gegenstand meiner Liebe wirklich mein Gegenstand oder mein Eigenthum ist. Meinem Eigenthum bin Ich nichts schuldig und habe keine Pflicht gegen dasselbe, so wenig Ich etwa eine Pflicht gegen mein Auge habe; hätte Ich es dennoch mit größter Sorgsamkeit, so geschieht das Meinewegen.

An Liebe fehlt es dem Alterthum so wenig als der christlichen Zeit; der Liebesgeiz ist älter, als der Geist der Liebe. Aber die mystische Besessenheit gehört den Neuen an.

Die Besessenheit der Liebe liegt in der Unfreudigkeit des Gegenstandes oder in meiner Schwachheit gegen seine Fremdheit und Uebermacht. Dem Geisten ist nichts hoch genug, daß er sich davor demüthigte, nichts so selbständig, daß er ihm zu Liebe lebte, nichts so heilig, daß er sich ihm opferte. Die Liebe des Geistes quillt aus dem Eigennutz, sturmt im Bene des Eigennutzes und mündet wieder in den Eigennutz.

Ob dieß noch Liebe heißen kann? Wißt Ihr ein anderes Wort dafür, so wählt es immerhin; kann mag das süße Wort der Liebe mit der abgestorbenen Welt verweilen; Ich wenigstens finde für jetzt keines in unserer christlichen Sprache, und bleibe daher bei dem alten Klang und „liebe“ meinen Gegenstand, mein — Eigenthum.

Nur als eines meiner Gefühle hege Ich die Liebe, aber als eine Macht über Mir, als eine göttliche Macht (Heuerbach), als eine Leidenschaft, der Ich Mich nicht entziehen soll, als eine religiöse und sinnliche Pflicht — verschmähe Ich sie.

Als mein Verzicht ist sie mein; als Grundsatz, dem Ich meine Seele weihe und „verschweize“, ist sie Gebieterin und göttlich, wie der Haß als Grundsatz teuflisch ist: eins nicht besser als das andere. Kurz die egoistische Liebe, d. h. meine Liebe ist weder heilig noch unheilig, weder göttlich noch teuflisch.

„Eine Liebe, die durch den Glauben beschränkt ist, ist eine unwahre Liebe. Die einzige dem Wesen der Liebe nicht widersprechende Beschränkung ist die Selbstbeschränkung der Liebe durch die Vernunft, die Intelligenz. Liebe, die die Strenge, das Gesetz der Intelligenz verschmäht, ist theoretisch eine falsche, praktisch eine verwerfliche Liebe.“ *) Alle die Liebe ist ihrem Wesen nach vernünftig! So denkt Feuerbach; der Gläubige hingegen denkt: die Liebe ist ihrem Wesen nach gläubig. Jener eifert gegen die unvernünftige, dieser gegen die ungläubige Liebe. Beiden kann sie höchstens für ein splendorem vanum gelten. Lassen nicht beide die Liebe bestehen, auch in der Form der Unvernunft und Ungläubigkeit? Sie wagen nicht zu sagen: unvernünftige oder ungläubige Liebe ist ein Unthum, ist nicht Liebe, so wenig sie sagen mögen: unvernünftige oder ungläubige Thränen sind keine Thränen. Nur aber auch die unvernünftige u. s. w. Liebe für Liebe gelten, und sollen sie gleichwohl des Menschen unwürdig sein, so folgt einfach nur dies: Liebe ist nicht das Höchste, sondern Vernunft oder Glaube; lieben kann auch der Unvernünftige und der Ungläubige; Werth hat die Liebe aber nur, wenn sie die eines Vernünftigen oder Gläubigen ist. Es ist ein Blendwerk, wenn Feuerbach die Vernünftigkeit der Liebe ihre „Selbstbeschränkung“ nennt; der Gläubige könnte mit demselben Rechte

*) Feuerbach, Wesen u. Göt. 304.

die Bläutigkeit ihre „Selbstbestimmung“ nennen. Unvernünftige Liebe ist weder „süßlich“ noch „verderblich“; sie thut als Liebe ihre Dienste.

Gegen die Welt, besonders gegen die Menschen, soll Ich eine bestimmte Empfindung annehmen, und ihnen von Anfang an mit der Empfindung der Liebe, „mit Liebe entgegenkommen“. Freilich offenbart sich hierin weit mehr Willkür und Selbstbestimmung, als wenn Ich Mich durch die Welt von allen möglichen Empfindungen bestimmen lasse und den kausalesten, zufälligsten Eindrücken ausgesetzt bleibe. Ich gebe vielmehr an sie mit einer vorgefaßten Empfindung, gleichsam einem Vorurtheil und einer vorgefaßten Meinung; Ich habe mein Verhalten gegen sie Mir im Voraus vorzeichnet, und fühle und denke trotz all' ihrer Aufsetzungen nur so über sie, wie Ich zu fühlen einmal entschlossen bin. Wider die Herrschaft der Welt sichere Ich Mich durch den Grundsatz der Liebe, denn was auch kommen mag, Ich — liebe. Das Häßliche z. B. macht auf Mich einen widerwärtigen Eindruck; allein, entschlossen zu lieben, bewältige Ich diesen Eindruck, wie jede Antipathie.

Aber die Empfindung, zu welcher Ich Mich von Haus aus determinirt und — verurtheilt habe, ist eben eine determinirte Empfindung, weil sie eine prädestinirte ist, von welcher Ich selber nicht loskommen oder Mich loszusagen vermag. Weil vorgefaßt, ist sie ein Vorurtheil. Ich zeige Mich nicht mehr gegenüber der Welt, sondern meine Liebe zeigt sich. Zwar beherrscht die Welt Mich nicht, desto unabwendbarer aber beherrscht Mich der Geist der Liebe. Ich habe die Welt überwunden, um ein Sklave dieses Geistes zu werden. /

Sagte Ich erst, Ich liebe die Welt, so setze Ich jetzt ebenso hinzu: Ich liebe sie nicht, denn Ich vernichte sie, wie

Ich Mich verweigere: Ich löse sie auf. Ich bestränke Mich nicht auf Eine Empfindung für die Menschen, sondern gebe allen, denen Ich fähig bin, freien Spielraum. Wie sollte Ich's nicht in aller Weisheit auszuweichen wagen? Ja, Ich benutze die Welt mit die Menschen! Dabei laß Ich Mich jedem Eintrud offen erhalten, ohne von einem derselben Mir selber entzogen zu werden. Ich laß lieben, mit voller Seele lieben und die verzehrende Gluth der Leidenschaft in meinem Herzen brennen lassen, ohne den Geliebten für etwas Auctores zu nehmen, als für die Nahrung meiner Leidenschaft, an der sie immer von Neuem sich erfrischt. Als meine Sorge um ihn gilt nur dem Gegenstande meiner Liebe, nur ihm, den meine Liebe braucht, nur ihm, dem „Heisgeliebten“. Wie gleichgültig wäre er Mir ohne diese — meine Liebe. Nur meine Liebe spreche Ich mit ihm, dazu nur benutze Ich ihn: Ich genieße ihn.

Wählen Wir ein anderes naheliegendes Beispiel. Ich sehe, wie die Menschen von einem Schwarm Gekröchten in finstern Aberglauben geängstigt werden. Lasse Ich etwa darum nach Kräften ein Tageslicht über den nächtlichen Spuk einfallen, weil Mir's die Liebe zu Euch so eingeht? Schreibe Ich auch Liebe zu den Menschen? Nein, Ich schreibe, weil Ich meinen Gedanken ein Dasein in der Welt verschaffen will, und sehe Ich auch voraus, daß diese Gedanken Euch um eine Ruhe und euren Frieden brächten, sehe Ich auch die blutigen Kriege und den Untergang vieler Generationen aus dieser Gedankenfaat aufkeimen: — Ich streute sie dennoch aus. Nachs damit, was Ihr wollt und könnt, das ist eure Sache und kümmert Mich nicht. Ihr werdet vielleicht nur Kummer, Kampf und Tod davon haben, die Wenigsten ziehen

daraus freute. Läge Mir euer Wohl am Herzen, so handelte Ich wie die Kirche, indem sie den Laien die Bibel entzog, oder die christlichen Regierungen, welche sich's zu einer heiligen Pflicht machen, den „gemeinen Mann vor bösen Büchern zu bewahren“.

Aber nicht nur nicht um Gutes, auch nicht einmal um der Wahrheit willen spreche Ich aus, was Ich denke. Nein —

Ich singe, wie der Vogel singt,
 Er in den Zweigen wohnet:
 Das Lich, das aus der Arche leuchtet,
 Ih Lehn, der reichlich leuchtet.

Ich singe, weil — Ich ein Säng'rer bin. Euch aber gebrauche Ich tags, weil Ich — Euren brauche.

Wo Mir die Welt in den Weg kommt — und sie kommt Mir überall in den Weg — da verzehre Ich sie, um den Hunger meines Gaiismus zu stillen. Du bist für Mich nichts als — meine Ernte, gleichwie auch Ich von Dir verspeiset und verbraucht werde. Wir haben zu einander nur Eine Beziehung, die der Brauchbarkeit, der Nützbarkeit, des Nutzens. Wir sind einander nichts schuldig, denn was Ich Dir schuldig zu sein scheine, das bin Ich höchstens Mir schuldig. Zeige Ich Dir eine heitere Miene, um Dich gleichfalls zu erheitern, so ist Mir an Deiner Heiterkeit gelegen, und meinem Wunsche dient meine Miene: tausend Anderen, die Ich zu erheitern nicht beabsichtige, zeige Ich sie nicht.

In derjenigen Liebe, welche sich auf das „Wesen des Menschen“ gründet oder in der künftlichen und sinnlichen Periode als ein „Gebot“ auf Uns liegt, muß man erzogen werden.

In welcherlei Art der moralische Einfluß, das Hauptingredienz unserer Erziehung, den Verkehr der Menschen zu regeln sucht, soll hier wenigstens an Einem Beispiele mit egoistischen Augen betrachtet werden.

Die Uns erziehen, lassen sich's angelegen sein, frühzeitig Uns das Lügen abzugewöhnen und den Grundsatz einzutragen, daß man stets die Wahrheit sagen müsse. Machte man für diese Regel den Eigennuß zur Basis, so würde Jeder leicht begreifen, wie er das Vertrauen zu sich, welches er bei Andern erwecken will, durch Lügen verderbe, und wie richtig sich der Satz erweise: Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht, und wenn er auch die Wahrheit spricht. Zu gleicher Zeit würde er jedoch auch fühlen, daß er nur demjenigen mit der Wahrheit entgegenzukommen habe, welchen er besucht, die Wahrheit zu hören. Durchstreicht ein Spion verkleidet das feindliche Lager und wird gefragt, wer er sei, so sind die Fragenden allerdings besorgt, nach dem Namen sich zu erkundigen, der Verkleidete giebt aber ihnen das Recht nicht, die Wahrheit von ihm zu erfahren; er sagt ihnen, was er mag, nur nicht das Richtige. Und doch heißt die Moral: „Du sollst nicht lügen!“ Durch die Moral sind jene dazu berechtigt, die Wahrheit zu erwarten; aber von Mir sind sie nicht dazu berechtigt, und Ich erkenne nur das Recht an, welches Ich ertheile. In eine Versammlung von Revolutionairen dringt sich die Polizei ein und fragt den Redner nach seinem Namen; Jedermann weiß, daß die Polizei dazu das Recht hat, allein vom Revolutionair hat sie's nicht, da er ihr Feind ist: er sagt ihr einen falschen Namen und — belügt sie. Auch handelt die Polizei nicht so thöricht, daß sie auf die Wahrheitsliebe ihrer Feinde rechnete; im Gegentheil glaubt sie nicht ohne

Weiteres, sondern „erognoceirt“, wenn sie kann, das quäsi-
mirte Individuum. Ja der Staat verfährt überall unglaublich
gegen die Individuen, weil er in ihrem Egoismus seinen na-
türlichen Feind erkennt: er verlangt durchweg einen „Ausweis“,
und wer sich nicht ausweisen kann, der verfällt seiner nach-
spürenden Inquisition. Der Staat glaubt und vertraut dem
Einzelnen nicht, und stellt sich so selbst mit ihm auf den Lüg-
gen-Comment: er traut Mir nur, wenn er sich von der
Wahrheit meiner Aussage überzeugt hat, wem ihm oft kein
anderes Mittel bleibt als der Gift. Wie deutlich beweist auch
dieser, daß der Staat nicht auf unsere Wahrheitsliebe und
Glaubwürdigkeit rechnet, sondern auf unser Interesse, unse-
ren Eigennutz: er verläßt sich darauf, daß Wir Uns nicht
durch einen Meincit werden mit Oeu überwerfen wollen.

Nun denke man sich einen französischen Revolutionair im
Jahre 17⁹⁴, der unter Freunden das bekanntgewordene Wort
fallen ließe: die Welt hat nicht eher Ruhe, als bis der letzte
König am Darm des letzten Pfaffen hängt. Damals hatte
der König noch alle Macht, und als die Aeußerung durch ei-
nen Zufall verrathen wird, ohne daß man jedoch Zeugen auf-
stellen kann, fordert man vom Angeklagten das Geständniß.
Soll er gestehen oder nicht? Leugnet er, so läßt er und --
Wird straffes; gesteht er, so ist er anständig und -- wird ge-
löst. Weht ihm die Wahrheit über Alles, woblan so sterbe
er. Nur ein elender Dichter könnte es versuchen, aus seinem
Lebende eine Tragödie herzustellen; denn welches Interesse
hat es, zu sehen, wie ein Mensch aus Feigheit erliegt? Hätte
er aber den Muth, kein Sklave der Wahrheit und Aufrichtig-
keit zu sein, so würde er etwa so fragen: Wozu brauchen die
Richter zu wissen, was Ich unter Freunden gesprochen habe?

Wenn Ich wollte, daß sie's wüßten, so würde Ich's ihnen gesagt haben, wie Ich's meinen Freunden sagte. Ich will nicht, daß sie's wissen. Sie drängen sich in mein Vertrauen, ohne daß Ich sie dazu berufen und zu meinen Vertrauten gemacht habe: sie wollen erfahren, was Ich verheimlichen will. So kommt denn heran, Ihr, die Ihr meinen Willen durch einen Willen brechen wollt, und versucht eure Künste. Ihr könnt Mich durch die Folter peinigen, könnt Mir mit der Hölle und ewigem Verdamniß drohen, könnt Mich so müde machen, daß Ich einen falschen Schwur leiste, aber die Wahrheit sollt Ihr nicht aus Mir herauspressen, denn Ich will Euch belügen, weil Ich Euch keinen Anspruch und kein Recht auf meine Aufrichtigkeit gegeben habe. Mag der Gott, „welcher die Wahrheit ist“, noch so drohend auf Mich herabsehen, mag das Lügen Mir noch so sauer werden, Ich habe dennoch den Muth der Lüge, und selbst wenn ich meines Lebens überdrüssig wäre, selbst wenn Mir nichts willkommenet erschiene, als euer Henserschwert, so sollt Ihr dennoch die Freute nicht haben, an Mir einen Sklaven der Wahrheit zu finden, den Ihr durch eure Pfaffenkünste zum Verräther an seinem Willen macht. Als Ich jene hochverrätherischen Worte sprach, da wollte Ich, daß Ihr nichts davon wissen solltet: denselben Willen behalte Ich jetzt bei und lasse Mich durch den Gluck der Lüge nicht ichreden.

Eligsdunnt ist nicht darum ein jämmerlicher Wicht, weil er sein Hüftenwort brach,¹ sondern er brach das Wort, weil er ein Wicht war; er hätte sein Wort halten können, und wäre doch ein Wicht, ein Pfaffenknecht gewesen. Luther wurde, von einer höhern Macht getrieben, seinem Mönchsgelübde untreu: er wurde es um Gottes willen.¹ Beide brachen ihren Eid als

Befessene: Sigismunt, weil er als ein aufrichtiger Bekenner der göttlichen Wahrheit, d. h. des wahren Glaubens, des ächt katholischen erscheinen wollte; Luther, um aufrichtig und mit ganzer Wahrheit, mit Leib und Seele, Zeugniß für das Evangelium abzulegen; beide wurden meinetzig, um gegen die „höhere Wahrheit“ aufrichtig zu sein. Nur entbanden jenen die Mäffen, dieser entband sich selbst. Was beachteten beide anders, als was in jenen apostolischen Worten enthalten ist: „Du hast nicht Menschen, sondern Gott gelogen?“ Sie legen den Menschen, brachen vor den Augen der Welt ihren Eid, um Gott nicht zu lügen, sondern zu dienen. So zeigen sie Uns einen Weg, wie man's mit der Wahrheit vor den Menschen halten soll. Zu Gottes Ehre und um Gottes willen ein — Eidbruch, eine Lüge, ein gebrechenes Hüftstücken!

Wie wäre es nun, wenn Wir die Sache ein wenig änderten und schreiben: Ein Meinetzig und Lüge um — Meinetwillen! Hieße das nicht jeder Nichterträglichkeit das Wort reden? Es scheint allerdings so, nur gleicht es darin ganz und gar dem „um Gottes willen“. Denn wurde nicht jede Nichterträglichkeit um Gottes willen verübt, alle Blugestüßte um seinetwillen erfüllt, alle Autotafel seinetwegen gehalten, alle Vertummung seinetwegen eingeführt, und bindet man nicht noch heute schon bei den zarten Kindern durch religiöse Erziehung den Geist um Gottes willen? Brach man nicht heilige Gelübde um seinetwillen, und ziehen nicht alle Tage noch Missionaire und Mäffen umher, um Juten, Heiden, Protestanten oder Katholiken u. s. w. zum Verath am Glauben ihrer Väter zu bringen — um seinetwillen? Und das sollte bei dem um Meinetwillen schlimmer sein? Was heißt denn Meinetwegen? Da denkt man gleich an „schönsten Ge-

winn“. Wer aber aus Liebe zu schönem Gewinne handelt, thut das zwar seiunctwegen, wie es überhaupt nichts giebt, was man nicht um sein selbst willen thäte, unter andern auch Alles, was zu Gottes Ehre geschieht; jedoch ist er, für den er den Gewinn sucht, ein Sklave des Gewinnes, nicht erhaben über Gewinn, ist Viner, welcher dem Gewinn, dem Geldsack angehört, nicht sich, ist nicht sein eigen. Muß ein Mensch, den die Leidenschaft der Habgier beherrscht, nicht den Geboten tiefer Herrin folgen, und wenn ihn einmal eine schwache Gutmüthigkeit beschleicht, erscheint dieß nicht eben nur als ein Ausnahmefall getate derselben Art, wie fromme Gläubige zuweilen von der Leitung ihres Herrn verlassen und von den Ränken des „Teufels“ berührt werden? Also ein Habgieriger ist kein Eigener, sondern ein Knecht, und er kann nichts um seiunctwillen thun, ohne es zugleich um seines Herrn willen zu thun, — getate wie der Gottesfürchtige.

Berühmt ist der Sitbruch, welchen Franz II. gegen Kaiser Karl V. beging. Nicht etwa später, als er sein Versprechen treulich etweg, sondern sogleich, als er den Schwur leistete, nahm ihn König Franz in Gedanken sowohl, als durch eine heimliche, vor seinen Räten urkundlich unterschriebene Protestation zurück: er sprach einen vorbedachten Meineid aus. Seine Freilassung zu erkaufen zeigte sich Franz nicht abgeneigt, nur schien ihm der Preis, welchen Karl darauf setzte, zu hoch und unbillig. Betrug sich auch Karl kniderig, als er möglichst viel zu erpressen suchte, so war es doch lumpig von Franz, seine Freiheit um ein niedrigeres Lösegeld einhandeln zu wollen, und seine späteren Handlungen, worunter noch ein zweiter Wortbruch vorkommt, beweisen satzjam, wie ihn der Schachergeist geknechtet hielt und zum lumpigen Betrüger machte. In-

teß was sollen Wir zu dem Verwurf seines Meineides sagen? Zunächst doch wieder dieß, daß nicht der Meineid ihn schändete, sondern seine Hülfslosigkeit, daß er nicht Verachtung verdiente für seinen Meineid, sondern des Meineides sich schuldig machte, weil er ein verächtlicher Mensch war. Franzens Meineid aber für sich betrachtet erheischt eine andere Beurtheilung. Man könnte sagen, Franz habe dem Vertrauen, welches Karl bei der Freigebung auf ihn setzte, nicht entsprochen. Allein hätte Karl wirklich ihm Vertrauen geschenkt, so würde er ihm den Preis genannt haben, dessen er die Freilassung werth achte, kann aber hätte er ihn in Freiheit gesetzt und erwartet, daß Franz die Loskaufungssumme bezahle. Karl hegte kein solches Zutrauen, sondern glaubte nur an die Thunmacht und Leichtgläubigkeit Franzens, die ihm nicht erlauben werde, gegen seinen Eid zu handeln; Franz aber täuschte nur tiefe — leichtgläubige Berechnung. Als Karl sich durch einen Eid seines Feindes zu versichern glaubte, da gerade befreite er diesen von jeder Verbindlichkeit. Karl hatte dem Könige eine Dummheit, ein enges Gewissen zugetraut, und rechnete, ohne Vertrauen zu Franz, nur auf Franzens Dummheit, d. h. Gewissenhaftigkeit: er entließ ihn nur aus dem Matritzer Gefängniß, um ihn desto sicherer in dem Gefängnisse der Gewissenhaftigkeit, dem großen durch die Religion um den Menschengeist gezogenen Kerker, festzuhalten: er schloß ihn, festgeschlossen in unsichtbaren Ketten, nach Frankreich zurück, was Wunder, wenn Franz zu entkommen suchte und die Ketten zerbrach. Kein Mensch hätte es ihm verübelt, wenn er aus Matrit heimlich entflohen wäre, denn er war in Feindes Gewalt; jeder gute Christ aber ruft Wehe über ihn, daß er auch aus Oenches Banden sich losmachen wollte. (Der Papst entbant ihn erst später seines Eides.)

Es ist verächtlich, ein Vertrauen, das Wir freiwillig her-
verrufen, zu täuschen; aber Jeden, der Uns durch einen Eit
in seine Gewalt bekommen will, an der Erfolgslosigkeit seiner
gutrauensleichen List verbluten zu lassen, macht dem Egoismus
keine Schande. Hast Du Mich bluten wollen, so erfahre
denn, daß Ich keine Wunde zu sprengen weiß.

Es kommt darauf an, ob Ich dem Vertrauten das
Recht zum Vertrauen gebe. Wenn der Verfolger meines
Freundes Mich fragt, wohin dieser sich geflüchtet habe, so werde
Ich ihn sicherlich auf eine falsche Fährte bringen. Warum
fragt er gerade Mich, den Freund des Verfolgten? Um nicht
ein falscher, verrätherischer Freund zu sein, ziehe Ich's vor,
gegen den Feind falsch zu sein. Ich könnte freilich aus mu-
thiger Gewissenhaftigkeit antworten: Ich werde es nicht sagen
(So entscheidet Nichts den Fall); dadurch salbte Ich meine
Wahrheitsliebe und thäte für den Freund so viel als — nichts,
denn leide Ich den Feind nicht irre, so kann er zufällig die
rechte Straße einschlagen, und meine Wahrheitsliebe hätte den
Freund preisgegeben, weil sie Mich hinterte an dem — Thue
zur Lüge. Wer an der Wahrheit ein Idol, ein Heiliges
hat, der muß sich vor ihr demüthigen, darf ihren Anfor-
derungen nicht weichen, nicht muthig widerstehen, kurz er muß
dem Heldenmuth der Lüge entsagen. Denn zur Lüge ge-
hört nicht weniger Muth als zur Wahrheit, ein Muth, an
welchem es am meisten Jünglingen zu gebrichen pflegt, die
lieber die Wahrheit gesehen und das Schaffot dafür bestiegen,
als durch die Frechheit einer Lüge die Wacht der Feinde zu
Schanden machen mögen. Jenen ist die Wahrheit „heilig“,
und das Heilige fordert allezeit blinde Verehrung, Unterwerfung
und Aufopferung. Seit Ihr nicht hoch, nicht Spötter des

Heiligen, so seit Ihr zahn und seine Diener. Man streue Euch nur ein Körnchen Wahrheit in die Falle, so rißt Ihr sicherlich darnach, und man hat den Karren gefangen. Ihr wollt nicht lügen? Nun so fällt als Opfer der Wahrheit und werdet — Märtyrer! Märtyrer — wofür? Für Euch, für die Eigenheit? Nein, für eure Götin, — die Wahrheit. Ihr kennt nur zweierlei Dienst, nur zweierlei Diener: Diener der Wahrheit und Diener der Lüge. Dient dem in Gottes Namen der Wahrheit!

Andern wieder dienen auch der Wahrheit, aber sie dienen ihr „mit Naach“ und machen z. B. einen großen Unterschied zwischen einer einfachen und einer beschwerenen Lüge. Und doch fällt das ganze Kapitel vom Eide mit dem von der Lüge zusammen, da ein Eid ja nur eine stark versicherte Aussage ist. Ihr haltet Euch für berechtigt zu lügen, wenn Ihr nur dazu nicht noch schwört? Wer's genau nimmt, der muß eine Lüge so hart beurtheilen und verdammen als einen falschen Schwur. Nun hat sich aber ein uralter Streichpunkt in der Moral erhalten, der unter dem Namen der „Nothlüge“ abgehandelt zu werden pflegt. Niemand, der dieser das Wort zu reden wagt, kann consequenter Weise einen „Nothleid“ von der Hand weisen. Rechtfertige Ich meine Lüge als eine Nothlüge, so sollte Ich nicht so heimlich sein, die gerechtfertigte Lüge der stärksten Befristung zu berauben. Was Ich auch thue, warum sollte Ich's nicht ganz und ohne Vorbehalt (*reservatio mentalis*) thun? Lüge Ich einmal, warum dann nicht vollständig, mit ganzem Bewußtsein und aller Kraft lügen? Als Spion müßte Ich dem Heinde jede meiner falschen Aussagen auf Verlangen beidwören; entdecken, ihn zu belügen, sollte Ich plöglich feige und unentschlossen werden gegenüber dem

Güte? Dann wäre Ich von vorn herein zum Lügner und Syion verurtheilt gewesen; denn Ich gäbe ja dem Feinde freiwillig ein Mittel in die Hände, Mich zu fangen. — Auch fürchtet der Staat den Nothleid und läßt deshalb den Angeklagten nicht zum Schwure kommen. Ihr aber rechtfertigt die Furcht des Staates nicht; Ihr lügt, aber schwört nicht falsch. Erweist Ihr z. B. Einem eine Wohlthat, ohne daß er's wissen soll, er aber vermuthet's und sagt's Euch auf den Kopf zu, so leugnet Ihr; beharrt er, so sagt Ihr: „wahrhaftig nicht!“ Singt's ans Schwören, da würdet Ihr Euch weigern, denn Ihr bleibt aus Furcht vor dem Heiligen stets auf halbem Wege stehen. Gegen das Heilige habt Ihr keinen eigenen Willen. Ihr lügt mir — Naap, wie Ihr seid „mit Naap“, religiös „mit Naap“ (die Geistlichkeit soll nicht „übertreiben“, wie jetzt hierfür der satteste Streit von Seiten der Universität gegen die Kirche geführt wird), monarchisch gesinnt „mit Naap“ (Ihr wollt einen durch die Verfassung, ein Staatsgrundgesetz, beschränkten Monarchen), Alles hübsch temperirt, lau und flau, halb Gottes, halb des Teufels.

Es herrschte auf einer Universität der Comment, daß von den Studenten jedes Ehrenwert, welches dem Universitäts-Richter gegeben werden mußte, für null und nichtig angesehen wurde. Die Studenten sahen nämlich in der Abfertigung desselben nichts als einen Hallschritt, dem sie nicht anders entgegen können, als durch Entziehung aller Bedenklichkeit desselben. Wer ebenfalls einem Commilitonen sein Ehrenwert brach, war infam: wer es dem Universitäts-Richter gab, lachte im Verein mit eben diesen Commilitonen den Betrüger aus, der sich einbildete, daß ein Wort unter Freunden und unter

Feinden denselben Werth habe. Weniger eine richtige Theorie als die Noth der Praxis hatte dort die Studirenden so zu handeln gelehrt, da sie ohne jenes Auskunftsmitel erbarmungslos zum Verrath an ihren Genossen getrieben worden wären. Wie aber das Mittel praktisch sich bewährte, so hat es auch seine theoretische Begründung. Ein Ehemort, ein Eid ist nur für den einen, den Ich betrichtige, es zu empfangen; wer Mich dazu zwingt, erhält nur ein erzwungenes, d. h. ein feindliches Wort, das Wort eines Feindes, dem man zu trauen kein Recht hat; denn der Feind giebt uns das Recht nicht.

Uebrigens erkennen die Gerichte des Staats nicht einmal die Unverbrüchlichkeit eines Eides an. Denn hätte Ich Einem, der in Untersuchung kommt, geschworen, nichts wider ihn auszusagen, so würde das Gericht trotz dem, daß ein Eid Mich bindet, meine Aussagen fortrennen und im Weigerungsfall Mich so lange einsperren, bis Ich Mich entschleße, — eckbrüchig zu werden. Das Gericht „entbindet Mich meines Eides“; — wie großmüthig! Kann Mich irgend eine Macht des Eides entbinden, so bin Ich selber doch wohl die allererste Macht, die darauf Anspruch hat.

Als Curiaſt und um an allerlei übliche Eide zu erinnern, möge hier derjenige eine Stelle finden, welchen Kaiser Paul den gefangenen Polen (Kosciusko, Potocki, Niemcewicz u. s. w.), als er sie freiließ, zu leisten befahl: „Wir schwören nicht bloß dem Kaiser Treue und Obedienſam, sondern versprechen auch noch, unser Blut für seinen Ruhm zu vergießen; Wir verpflichten uns, alles zu entdecken, was Wir jemals für seine Person oder sein Reich Gefahrvollendes erfahren; wir erklären endlich, daß, in welchem Theile des Erdkreises

wir uns auch befinden, ein einziges Wort des Kaisers genügen solle, Alles zu verlassen und uns sogleich zu ihm zu begeben.“

In Einem Gebiete scheint das Princip der Liebe längst vom Egoismus überflügelt worden zu sein und nur noch des sichern Bewußtseins, gleichsam des Sieges mit gutem Gewissen, zu bedürfen. Dieß Gebiet ist die Speculation in ihrer doppelten Erscheinung als Denken und als Handel. Man denkt sich darauf los, was auch herauskommen möge, und man speculirt, wie Viele auch unter unseren speculativen Unternehmungen leiten mögen. Aber wenn es endlich zum Klappen kommt, wenn auch der letzte Rest von Religiosität, Romantik oder „Menschlichkeit“ abgethan werden soll, dann schlägt das religiöse Gewissen und man bekennt sich wenigstens zur Menschlichkeit. Der habgierige Speculant wirft einige Groschen in die Armenbüchse und „thut Gutes“, der lähne Denker tröstet sich damit, daß er zur Förderung des Menschengeschlechtes arbeite und daß seine Verwüstung der Menschheit „zu Gute komme“, oder auch, daß er „der Idee diene“; die Menschheit, die Idee ist ihm jenes Etwas, von dem er sagen muß: es geht Mir über Mich.

Es ist bis auf den heutigen Tag gedacht und gehandelt worden um — Gottes willen. Die da sechs Tage durch ihre eckzinnigen Zwecke alles niedertraten, erferten am siebenten dem Herrn, und die hundert „gute Sachen“ durch ihr rücksichtsloses Denken zerstörten, thaten dieß doch im Dienste einer andern „guten Sache“ und mußten — außer an sich — noch an einen Andern denken, welchem ihre Selbstbefriedigung zu

Gute käme, an das Volk, die Menschheit u. dgl. Dieses Andere aber ist ein Wesen über ihnen, ein höheres oder höchstes Wesen, und darum sage Ich, sie mühen sich um Gottes willen.

Ich kann daher auch sagen, der letzte Grund ihrer Handlungen sei die — Liebe. Aber nicht eine freiwillige, nicht ihre eigene, sondern eine zinspflichtige, oder des höhern Wesens (d. h. Gottes, der die Liebe selbst ist) eigene Liebe, kurz nicht die egoistische, sondern die religiöse, eine Liebe, die aus ihrem Wahne entspringt, daß sie einen Tribut der Liebe entrichten müssen, d. h. daß sie keine „Egoisten“ sein dürfen.

Wollen Wir die Welt aus mancherlei Unfreiheit erlösen, so wollen Wir das nicht ihret, sondern Unsererwegen: denn da Wir keine Weltbefreier von Prejsen und aus „Liebe“ sind, so wollen Wir sie nur Andern abgewinnen. Wir wollen sie Uns zu eigen machen; nicht Gott (der Kirche), nicht dem Gesetze (Staate) soll sie länger leibeigen sein, sondern unser eigen; darum suchen Wir sie zu „gewinnen“, für Uns „einzunehmen“, und die Gewalt, welche sie gegen Uns wendet, dadurch zu vollenden und überflüssig zu machen, daß Wir ihr entgegen kommen, und Uns ihr, sobald sie Uns gehört, gleich Uns „ergeben“. Ist die Welt unser, so versucht sie keine Gewalt mehr gegen Uns, sondern nur mit Uns. Mein Eigenthum hat ein Interesse an der Befreiung der Welt, damit sie — mein Eigenthum werde.

Nicht die Isolation oder das Alleinsein ist der ursprüngliche Zustand des Menschen, sondern die Gesellschaft. Mit der innigsten Verbindung beginnt unsere Existenz, da Wir schon, ehe Wir athmen, mit der Mutter zusammenleben; haben Wir dann das Licht der Welt erblickt, so liegen Wir gleich wieder

an der Brust eines Menschen, seine Liebe wiegt Uns im Schooße, leitet Uns am Mängelbunde und fetter Uns mit tausent Banden an seine Person. Die Gesellschaft ist unser Natur-Zustand. Darum wird auch, je mehr Wir Uns fühlen lernen, der früher innigste Verband immer lockerer, und die Auflösung der ursprünglichen Gesellschaft unverkennbarer. Die Mutter muß das Kind, welches einst unter ihrem Herzen lag, von der Straße und aus der Mitte seiner Spielgenossen holen, um es wieder einmal für sich zu haben. Es zieht das Kind den Verkehr, den es mit Seinesgleichen eingeht, der Gesellschaft vor, in welche es nicht eingegangen, in der es vielmehr nur geboren ist.

Die Auflösung der Gesellschaft aber ist der Verkehr eter Verein. Allerdings entsteht auch durch Verein eine Gesellschaft, aber nur wie durch einen Gedanken eine fixe Idee entsteht, dadurch nämlich, daß aus dem Gedanken die Energie des Denkens, das Denken selbst, diese rastlose Zurücknahme aller sich verschlingenden Gedanken, verschwindet. Hat sich ein Verein zur Gesellschaft crystallisirt, so hat er aufgehört, eine Vereinigung zu sein; denn Vereinigung ist ein unaufhörliches Sich-Vereinigen; er ist zu einem Vereinigsein geworben, zum Stillstand gekommen, zur Fäulnis ausgeartet, er ist — todt als Verein, ist der Leichnam des Vereins oder der Vereinigung, d. h. er ist — Gesellschaft, Gemeinshaft. Ein sprechendes Beispiel dieser Art liefert die Partei.

Daß eine Gesellschaft, z. B. die Staatsgesellschaft, Wir die Freiheit schmälere, das empört Mich wenig. Muß Ich Mir doch von allerlei Mächten und von jedem Stärkeren, ja von jedem Nebenmenschen die Freiheit beschränken lassen, und wäre Ich der Selbstherrscher aller A, Ich genösse doch

der absoluten Freiheit nicht. Aber die Eigenheit, die will Ich Mir nicht entziehen lassen. Und gerade auf die Eigenheit sieht es jede Gesellschaft ab, gerade sie soll ihrer Macht unterliegen.

Zwar nimmt eine Gesellschaft, zu der Ich Mich halte, Mir manche Freiheit, dafür gewährt sie Mir aber andere Freiheiten; auch hat es nichts zu sagen, wenn Ich selbst Mich um diese und jene Freiheit bringe (z. B. durch jeden Contract). Dagegen will Ich eifersüchtig auf meine Eigenheit halten. Jede Gemeinschaft hat, je nach ihrer Machtfülle, den stärkeren oder schwächeren Zug, ihren Gliedern eine Autorität zu werthen und Schranken zu setzen: sie verlangt und muß verlangen einen „beschränkten Unterthanen-Verstand“, sie verlangt, daß ihre Angehörigen ihr unterthan, ihre „Unterthanen“ seien, sie besteht nur durch Unterthänigkeit. Dabei braucht keineswegs eine gewisse Toleranz ausgeübt zu sein, im Gegentheil wird die Gesellschaft Verbesserungen, Zurechtweisungen und Tadel, so weit solche auf ihren Gehirnen berechnet sind, willkommen heißen; aber der Tadel muß „wohlmeinend“, er darf nicht „stich und unehrenblich“ sein, mit andern Worten, man muß die Substanz der Gesellschaft unverletzt lassen und heilig halten. Die Gesellschaft fordert, daß ihre Angehörigen nicht über sie hinausgehen und sich erheben, sondern „in den Grenzen der Geiegllichkeit“ bleiben, d. h. nur so viel sich erlauben, als ihnen die Gesellschaft und deren Geiege erlaubt.

Es ist ein Unterschied, ob durch eine Gesellschaft meine Freiheit oder meine Eigenheit beschränkt wird. Ist nur jenes der Fall, so ist sie eine Vereinigung, ein Uebereinkommen, ein Verein; dreht aber der Eigenheit Unterhang, so ist sie eine Macht für sich, eine Macht über Mir, ein von Mir Unter-

reichbares, das Ich zwar anstaunen, anbeten, verehren, respectiren, aber nicht bewältigen und verzehren kann, und zwar deshalb nicht kann, weil Ich resignire. Sie besteht durch meine Resignation, meine Selbstverleugnung, meine Muthlosigkeit, genannt — **Demuth**. Meine Demuth macht ihr Muth, meine Unterwürfigkeit giebt ihr die Herrschaft.

In Bezug aber auf die Freiheit unterliegen Staat und Verein keiner wesentlichen Verschiedenheit. Der Letztere kann eben so wenig entstehen oder bestehen, ohne daß die Freiheit auf allerlei Art beschränkt werde, als der Staat mit ungemessener Freiheit sich verträgt. Beschränkung der Freiheit ist überall unabwendbar, denn man kann nicht alles los werden; man kann nicht gleich einem Vogel fliegen, bloß weil man so fliegen möchte, denn man wird von der eigenen Schwere nicht frei; man kann nicht eine beliebige Zeit unter dem Wasser leben, wie ein Fisch, weil man der Luft nicht enttrathen und von diesem nothwendigen Bedürfniss nicht frei werden kann u. dgl. Wie die Religion und am entschiedensten das Christenthum den Menschen mit der Forderung quälte, das Unmögliche und Widersinnige zu realisiren, so ist es nur als die ächte Consequenz jener religiösen Ueberspanntheit und Ueberschwenglichkeit anzusehen, daß endlich die Freiheit selbst, die absolute Freiheit zum Ideale erhoben wurde, und so der Uusinn des Unmöglichen grell zu Tage kommen mußte. — Allerdings wird der Verein sowohl ein größeres Maas von Freiheit darbieten, als auch namentlich darum für „eine neue Freiheit“ gehalten werden dürfen, weil man durch ihn allem dem Staats- und Gesellschaftsleben eigenen Zwange entgeht; aber der Unfreiheit und Unfreiwilligkeit wird er gleichwohl noch genug enthalten. Denn sein Zweck ist eben nicht — die

Freiheit, die er im Gegentheil der Eigenheit opfert, aber auch nur der Eigenheit. Auf diese bezogen ist der Unterschied zwischen Staat und Verein groß genug. Jener ist ein Feind und Mörder der Eigenheit, dieser ein Sohn und Mitarbeiter derselben, jener ein Geist, der im Geist und in der Wahrheit angebetet sein will, dieser mein Werk, mein Erzeugniß; der Staat ist der Herr meines Geistes, der Glauben fordert und Mir Glaubensartikel verschreibt, die Glaubensartikel der Geselligkeit; er übt moralischen Einfluß, beherrscht meinen Geist, vertreibt mein Ich, um sich als „mein wahres Ich“ an dessen Stelle zu setzen, kurz der Staat ist heilig und gegen Mich, den einzelnen Menschen, ist er der wahre Mensch, der Geist, das Gewissen; der Verein aber ist meine eigene Schöpfung, mein Geschöpf, nicht heilig, nicht eine geistige Macht über meinen Geist, so wenig als irgend eine Association, welcher Art sie auch sei. Wie Ich nicht ein Slave meiner Marimen sein mag, sondern sie ohne alle Garantie meiner steten Kritik bloßstelle und gar keine Bürgschaft für ihren Bestand zulasse, so und noch weniger verpflichte Ich Mich für meine Zukunft dem Vereine und verschwöre ihm meine Seele, wie es beim Teufel heißt und beim Staate und aller geistigen Autorität wirklich der Fall ist, sondern Ich bin und bleibe Mir mehr als Staat, Kirche, Gott u. dgl., folglich auch unendlich mehr als der Verein.

Jene Gesellschaft, welche der Communionsaus gründen will, scheint der Vereinigung am nächsten zu stehen. Sie soll nämlich das „Wohl Aller“ bezwecken, aber Aller, ruft Weidling unzählige Male aus, Aller! Das sieht doch wirklich so aus, als brauchte dabei Keiner zurückzusehen. Welches wird denn aber dieses Wohl sein? Haben Alle ein und dasselbe Wohl,

ist Allen bei Ein und Demselben gleich wohl? Ist dem so, so handelt sich's vom „wahren Wohl“. Kommen Wir damit nicht gerade an dem Punkte an, wo die Religion ihre Gewalt-herrschaft beginnt? Das Christenthum sagt: Seht nicht auf irdischen Land, sondern sucht euer wahres Wohl, werdet — fromme Christen: das Christsein ist das wahre Wohl. Es ist das wahre Wohl „Aller“, weil es das Wohl des Men-schen als solchen (dieses Spuks) ist. Nun soll das Wohl Aller doch auch mein und dein Wohl sein? Wenn Ich und Du aber jenes Wohl nicht für unser Wohl ansehen, wird dann für das, wobei Wir uns wohl befinden, gesorgt werden? Im Gegentheil, die Gesellschaft hat ein Wohl als das „wahre Wohl“ deklariert, und hiesie dieß Wohl z. B. red-lich erarbeiteter Genuß, Du aber zögest die genußreiche Faulheit, den Genuß ohne Arbeit vor, so würde die Gesellschaft, die für das „Wohl Aller“ sorgt, für das, wobei Dir wohl ist, zu sorgen sich weislich hüten. Indem der Communismus das Wohl Aller proclamiert, vernichtet er gerade das Wohlfsein derer, welche selbster von ihren Renten leben und sich dabei wahr-scheinlich wohler befinden, als bei der Aussicht auf die stren-gen Arbeitsstunden Weitlings. Dieser behauptet daher, bei dem Wohle von Tausenden könne das Wohl von Millionen nicht bestehen, und jene müßten ihr besonderes Wohl aufgeben „um des allgemeinen Wohles willen.“ Nein, man fordere die Leute nicht auf, für das allgemeine Wohl ihr besonderes zu opfern, denn man kommt mit diesem christlichen Anspruch nicht durch; die entgegengesetzte Mahnung, ihr eigenes Wohl sich durch Niemand entreißen zu lassen, sondern es dauernd zu gründen, werden sie besser verstehen. Sie werden dann von selbst darauf geführt, daß sie am besten für ihr Wohl

sorgen, wenn sie sich mit Andern zu diesem Zwecke verbinden, d. h. „einen Theil ihrer Freiheit opfern“, aber nicht dem Wohle Aller, sondern ihrem eigenen. Eine Appellation an die aufopfernde Gesinnung und die selbstverleugnende Liebe der Menschen sollte endlich ihren verführerischen Schein verloren haben, nachdem sie hinter einer Wirksamkeit von Jahrtausenden nichts zurückgelassen als die heutige — Misere. Warum denn immer noch fruchtlos erwarten, daß die Aufopferung Uns bessere Zeiten bringen soll; warum nicht lieber von der Usurpation sie hoffen? Nicht mehr von den Gebenden, Schenkenden, Liebevollen kommt das Heil, sondern von den Nehmenden, den Aneignenden (Usurpatoren), den Eigennern. Der Communismus und, bewußt oder unbewußt, der den Egoismus lästernde Humanismus zählt immer noch auf die Liebe.

Ist einmal die Gemeinschaft dem Menschen Bedürfnis und findet er sich durch sie in seinen Absichten gefördert, so schreibt sie ihm auch, weil sein Princip geworden, sehr bald ihre Gesetze vor, die Gesetze der — Gesellschaft. Das Princip der Menschen erhebt sich zur souverainen Macht über sie, wird ihr höchstes Wesen, ihr Gott, und als solcher — Gesetzgeber. Der Communismus giebt diesem Princip die strengste Folge, und das Christenthum ist die Religion der Gesellschaft, denn Liebe ist, wie Feuerbach richtig sagt, obgleich er's nicht richtig meint, das Wesen des Menschen, d. h. das Wesen der Gesellschaft oder des gesellschaftlichen (communistischen) Menschen. Alle Religion ist ein Cultus der Gesellschaft, dieses Principes, von welchem der gesellschaftliche (cultivirte) Mensch beherrscht wird; auch ist kein Gott der ausschließliche Gott eines Ich's, sondern immer der einer Gesellschaft oder Gemein-

schaft, sei es der Gesellschaft „Familie“ (Par, Penaten) oder eines „Volkes“ („Nationalgott“) oder „aller Menschen“ („er ist ein Vater aller Menschen“).

Somit hat man allein dann Aussicht, die Religion bis auf den Grund zu tilgen, wenn man die Gesellschaft und alles, was aus diesem Principe fließt, antiquirt. Gerade aber im Communismus sucht dieß Princip zu culminiren, da in ihm Alles gemeinschaftlich werden soll, zur Herstellung der — „Gleichheit“. Ist diese „Gleichheit“ gewonnen, so fehlt auch die „Freiheit“ nicht. Aber wessen Freiheit? die der Gesellschaft! Die Gesellschaft ist dann Alles in Allem, und die Menschen sind nur „für einander“. Es wäre die Glorie des — Liebes-Staates.

Ich will aber lieber auf den Eigennutz der Menschen angewiesen sein, als auf ihre „Liebedienste“, ihre Barmherzigkeit, Erbarmen u. s. w. Jener fordert Gegenseitigkeit (wie Du Mir, so Ich Dir), thut nichts „umsonst“, und läßt sich gewinnen und — erkaufen. Womit aber erwerbe Ich Mir den Liebedienst? Es kommt auf den Zufall an, ob Ich's gerade mit einem „Liebevollen“ zu thun habe. Der Dienst des Liebreichen läßt sich nur — erbetteln, sei es durch meine ganze beklagenswerthe Erscheinung, durch meine Hülfsbetürftigkeit, mein Elend, mein — Leiden. Was kann Ich ihm für seine Hülfsleistung bieten? Nichts! Ich muß sie als — Geschenk annehmen. Liebe ist unbezahlbar, oder vielmehr: Liebe kann allerdings bezahlt werden, aber nur durch Gegentliebe („Eine Gefälligkeit ist der andern werth“). Welche Armuth und Bettelhaftigkeit gehört nicht dazu, Jahr aus Jahr ein Gaben anzunehmen, ohne Gegendienst, wie sie z. B. vom armen Tagelöhner regelmäßig eingetrieben werden. Was

kann der Empfänger für jenen und seine geschenkten Wenige, in denen sein Reichthum besteht, thun? Der Tagelöhner hätte wahrlich mehr Genuß, wenn der Empfänger mit seinen Gesetzen, seinen Institutionen u. s. w., die jener doch alle bezahlen muß, gar nicht existirte. Und dabei liebt der arme Wicht seinen Herrn doch.

Nein, die Gemeinschaft, als das „Ziel“ der bisherigen Geschichte, ist unmöglich. Sagen Wir Uns vielmehr von jeder Heuchelei der Gemeinschaft los und erkennen Wir, daß, wenn Wir als Menschen gleich sind, Wir eben nicht gleich sind, weil Wir nicht Menschen sind. Wir sind nur in Gedanken gleich, nur wenn „Wir“ gedacht werden, nicht wie Wir wirklich und lebhaftig sind. Ich bin Ich, und Du bist Ich, aber Ich bin nicht dieses gedachte Ich, sondern dieses Ich, worin Wir alle gleich sind, ist nur mein Gedanke. Ich bin Mensch und Du bist Mensch, aber „Mensch“ ist nur ein Gedanke, eine Allgemeinheit; weder Ich noch Du sind sagbar, Wir sind unaussprechlich, weil nur Gedanken sagbar sind und im Sagen bestehen.

Trachten Wir darum nicht nach der Gemeinschaft, sondern nach der Einseitigkeit. Suchen Wir nicht die umfassendste Gemeinde, die „menschliche Gesellschaft“, sondern suchen Wir in den Andern nur Mittel und Organe, die Wir als unser Eigenthum gebrauchen! Wie Wir im Baume, im Thiere nicht Unerdglichen erblicken, so entspringt die Voraussetzung, daß die Andern Unerdglichen seien, aus einer Heuchelei. Es ist Keiner Meinesgleichen, sondern gleich allen andern Wesen betrachte Ich ihn als mein Eigenthum. Dagegen sagt man Wir, Ich soll Mensch unter „Mitemenschen“ sein (Zudenfrage S. 60): Ich soll in ihnen den Mitemenschen „respectiren“.

Es ist Keiner für Mich eine Respectsperson, auch der Mitmensch nicht, sondern lediglich wie andere Wesen ein Gegenstand, für den Ich Theilnahme habe oder auch nicht, ein interessanter oder uninteressanter Gegenstand, ein brauchbares oder unbrauchbares Subject.

Und wenn Ich ihn gebrauchen kann, so verständige Ich wohl und einige Mich mit ihm, um durch die Uebereinkunft meine Macht zu verstärken und durch gemeinsame Gewalt mehr zu leisten, als die einzelne bewirken könnte. In dieser Gemeinsamkeit sehe Ich durchaus nichts anderes, als eine Multiplication meiner Kraft, und nur so lange sie meine vervielfachte Kraft ist, behalte Ich sie bei. So aber ist sie ein — Verein.

Den Verein hält weder ein natürliches noch ein geistiges Band zusammen, und er ist kein natürlicher, kein geistiger Bund. Nicht Ein Blut, nicht Ein Glaube (d. h. Geist) bringt ihn zu Stande. In einem natürlichen Bunde, — wie einer Familie, einem Stamme, einer Nation, ja der Menschheit — haben die Einzelnen nur den Werth von Exemplaren derselben Art oder Gattung; in einem geistigen Bunde — wie einer Gemeinde, einer Kirche — bedeutet der Einzelne nur ein Glied desselbigen Geistes; was Du in beiden Fällen als Einziger bist, das muß — unterdrückt werden. Als Einzigen kannst Du Dich bloß im Vereine behaupten, weil der Verein nicht Dich besitzt, sondern Du ihn besitzt oder Dir zu Nuge machst.

Im Vereine, und nur im Vereine, wird das Eigenthum anerkannt, weil man das Seine von keinem Wesen mehr zu Lehen trägt. Die Communisten führen nur consequent weiter, was während der religiösen Entwicklung und namentlich im

Staate längst vorhanden war, nämlich die Eigenthumlosigkeit, d. h. das Heubathwesen.

Der Staat bemüht sich den Begehrlichen zu zähmen, mit andern Worten, er sucht dessen Begierde allein auf ihn zu richten und mit dem sie zu befriedigen, was er ihr bietet. Die Begierde um des Begehrlichen willen zu sättigen, kommt ihm nicht in den Sinn: im Gegentheil schilt er den die ungezügelt Begierde athmenden Menschen einen „egoistischen“, und der „egoistische Mensch“ ist sein Feind. Er ist dieß für ihn, weil die Befähigung, mit demselben zurecht zu kommen, dem Staate abgeht, der gerade den Egoisten nicht „begreifen“ kann. Da es dem Staate, wie nicht anders möglich, lediglich um sich zu thun ist, so sorgt er nicht für meine Bedürfnisse, sondern sorgt nur, wie er Mich umbringe, d. h. ein anderes Ich aus Mir mache, einen guten Bürger. Er trifft Anstalten zur „Sittenverbesserung“. — Und womit gewinnt er die Einzelnen für sich? Mit Sich, d. h. mit dem, was des Staates ist, mit Staatseigenthum. Er wird unablässig thätig sein, Alle seiner „Güter“ theilhaftig zu machen, Alle mit den „Gütern der Kultur“ zu bedenken: er schenkt ihnen seine Erziehung, öffnet ihnen den Zugang zu seinen Kulturanstalten, befähigt sie auf den Wegen der Industrie zu Eigenthum, d. h. zu Leben zu kommen u. s. w. Für all dieß Leben fordert er nur den richtigen Zins eines steten Dankes. Aber die „Undankbaren“ vergessen diesen Dank abzutragen — Wesentlich anders nun, als der Staat, kann es die „Gesellschaft“ auch nicht machen.

Zu den Verein bringst Du keine ganze Macht, dein Vermögen, und machst Dich geltend, in der Gesellschaft wirst Du mit deiner Arbeitskraft verwendet; in jenem lebst

Du egeistlich, in dieser menschlich, d. h. religiös, als ein „Glieb am Leibe dieses Herrn“: der Gesellschaft schuldest Du, was Du hast, und bist ihr verpflichtet, bist von „socialen Pflichten“ — beissen, den Verein benutzest Du und giebst ihn, pflicht- und treues, auf, wenn Du keinen Nutzen weiter aus ihm zu ziehen weisst. Ist die Gesellschaft mehr als Du, so geht sie Dir über Dich; der Verein ist nur dein Werkzeug oder das Schwert, wodurch Du deine natürliche Kraft verschärfst und vergrößerst; der Verein ist für Dich und durch Dich da, die Gesellschaft nimmt umgekehrt Dich für sich in Anspruch und ist auch ohne Dich; kurz die Gesellschaft ist heilig, der Verein dein eigen: die Gesellschaft verbraucht Dich, den Verein verbrauchst Du.

Man wird gleichwohl mit dem Einwande nicht zurückhalten, daß Uns die geschlossene Uebereinkunft wieder lästig werden und unsere Freiheit beschränken könne; man wird sagen, Wir können auch endlich darauf hinaus, daß „Jeder um des Allgemeinen willen einen Theil seiner Freiheit opfern müsse“. Allein um des „Allgemeinen“ willen hieße das Opfer ganz und gar nicht, so wenig als Ich die Uebereinkunft um des „Allgemeinen“ oder auch nur um irgend eines andern Menschen willen schloß; vielmehr ging Ich auf sie nur um meines eigenen Nutzens willen, aus Eigennutz, ein. Was aber das Opfern betrifft, so „opfere“ Ich doch wohl nur dasjenige, was nicht in meiner Gewalt steht, d. h. „opfere“ gar nichts.

Auf das Eigenthum zurückzukommen, so ist Eigenthümer der Herr. Wähle dem, ob Du der Herr sein willst, oder die Gesellschaft Herrin sein soll! Davon hängt es ab, ob Du ein Eigner oder ein Lump sein wirst: Der Geist ist Eigner, der Sociale ein Lump. Lumperei aber oder Eigenthumlosigkeit

keit ist der Sinn der Feudalität, des Lehnwesens, das seit dem vorigen Jahrhundert nur den Lehnsherrn vertauscht hat, indem es „den Menschen“ an die Stelle Gottes setzte und vom Menschen zu Lehen annahm, was vorher ein Lehen von Gottes Gnaden gewesen war. Dasi die Lumperei des Communismus durch das humane Princip zur absoluten oder lumpigsten Lumperei hinausgeführt wird, ist oben gezeigt worden, zugleich aber auch, wie nur so die Lumperei zur Eigenheit umschlagen kann. Das alte Feudalwesen wurde in der Revolution so gründlich eingestampft, daß seitdem alle reactionaire Eist fruchtlos blieb und immer fruchtlos bleiben wird, weil das Tödtte — tobt ist; aber auch die Auferstehung mußte in der christlichen Geschichte sich als eine Wahrheit bewähren und hat sich bewährt: denn in einem Jenseits ist mit verklärtem Leibe die Feudalität wiederverstanden, die neue Feudalität unter der Oberlehnsherrlichkeit „des Menschen“.

Das Christenthum ist nicht vernichtet, sondern die Gläubigen haben Recht, wenn sie bisher von jedem Kampfe dagegen vertrauensvoll annahmen, daß er nur zur Läuterung und Befestigung desselben dienen könne; denn es ist wirklich nur verklärt worden, und „das entdeckte Christenthum“ ist das — menschliche. Wir leben noch ganz im christlichen Zeitalter, und die sich daran am meisten ärgern, tragen gerade am eifrigsten dazu bei, es zu „vollenden“. Je menschlicher, desto lieber ist uns die Feudalität geworden; denn desto weniger glauben Wir, daß sie noch Feudalität sei, desto getrester nehmen Wir sie für Eigenheit und meinen unser „Eigenes“ gefunden zu haben, wenn Wir „das Menschliche“ entdecken.

Der Liberalismus will Wir das Meinige geben, aber nicht unter dem Titel des Meinigen, sondern unter dem des „Mensch-

lichen" gekostet er Mir's zu verschaffen. Als wenn es unter dieser Maske zu erreichen wäre! Die Menschenrechte, das theure Werk der Revolution, haben den Sinn, daß der Mensch in Mir Mich zu dem und jenem berechttige: Ich als Einzelner, d. h. als dieser, bin nicht berechttigt, sondern der Mensch hat das Recht und berechttigt Mich. Als Mensch kann Ich daher wohl berechttigt sein, da Ich aber, mehr als Mensch, nämlich ein absonderlicher Mensch bin, so kann es gerade Mir, dem Absonderlichen, verweigert werden. Haltet Ihr hingegen auf den Werth eurer Gaben, haltet sie im Preise, laßt Euch nicht zwingen, unter dem Preise loszuschlagen, laßt Euch nicht einreden, eure Waare sei nicht preiswürdig, machi Euch nicht zum Gespötte durch einen „Spottpreis“, sondern ahmt dem Tapsern nach, welcher sagt: Ich will mein Leben (Eigenthum) theuer verkaufen, die Feinde sollen es nicht wechsellien Kaufes haben: so habt Ihr das Umgekehrte vom Communismus als das Richtige erkannt, und es heißt dann nicht: Gebt euer Eigenthum auf! sondern: Verwerthet euer Eigenthum!

Ueber der Pforte unserer Zeit steht nicht jenes apollinische: „Erkenne Dich selbst“, sondern ein: Verwerthe Dich!

Preuthen nimmt das Eigenthum „den Raub“ (le vol). Es ist aber das fremde Eigenthum — und von diesem allein spricht er — nicht mitter durch Entzuegung, Abtretung und Demuth vorhanden, es ist ein Geschenk. Warum so sentimental als ein armer Beraubter das Mitleid anrufen, wenn man doch nur ein thörichter, feiger Geschenkgeber ist. Warum auch hier wicket die Schuld Andern zuschieben, als beraubten sie Uns, da Wir doch selbst die Schuld tragen, indem Wir die Andern unberaubt lassen. Die Armen sind daran schuld, daß es Reiche giebt.

Ueberhaupt erheben sich Niemand über sein Eigenthum, sondern über fremdes. Man greift in Wahrheit nicht das Eigenthum an, sondern die Entfremdung des Eigenthums. Man will mehr, nicht weniger, sein nennen können, man will alles sein nennen. Man kämpft also gegen die Fremdheit, oder, um ein dem Eigenthum ähnliches Wort zu bilden, gegen das Fremdenthum. Und wie hilft man sich dabei? Statt das Fremde in Eigenes zu verwandeln, spielt man den Unparteiischen und verlangt nur, daß alles Eigenthum einem Dritten (z. B. der menschlichen Gesellschaft) überlassen werde. Man reclamirt das Fremde nicht im eigenen Namen, sondern in dem eines Dritten. Nun ist der „egoistische“ Anstrich weggerischt und alles so rein und — menschlich!

Eigenthumslosigkeit oder Lumperei, das ist also das „Wesen des Christenthums“, wie es das Wesen aller Religiosität (d. h. Frömmigkeit, Sittlichkeit, Menschlichkeit) ist, und nur in der „absoluten Religion“ am klarsten sich verkündete und als frohe Botschaft zum entwicklungsfähigen Evangelium wurde. Die sprechendste Entwicklung haben Wir im gegenwärtigen Kampfe wider das Eigenthum vor Uns, einem Kampfe, der „den Menschen“ zum Siege führen und die Eigenthumslosigkeit vollständig machen soll: die siegende Humanität ist der Sieg des — Christenthums. Das so „entdeckte Christenthum“ aber ist die vollendete Feudalität, das allumfassende Lehnswesen, d. h. die — vollkommene Lumperei.

Also wohl noch einmal eine „Revolution“ gegen das Feudalwesen? —

Revolution und Empörung dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden. Jene besteht in einer Umwälzung der Zustände, des bestehenden Zustandes oder status, des Staats

eter der Gesellschaft, ist mithin eine politische oder sociale That; diese hat zwar eine Umwandlung der Zustände zur unvermeidlichen Folge, geht aber nicht von ihr, sondern von der Unguns-
tigkeit der Menschen mit sich aus, ist nicht eine Schilderhebung, sondern eine Erhebung der Einzelnen, ein Emporkommen, ohne Rücksicht auf die Einrichtungen, welche daraus entspringen. Die Revolution zielte auf neue Einrichtungen, die Empörung führt dahin, Und nicht mehr einrichten zu lassen, sondern Und selbst einzurichten, und setzt auf „Institutionen“ keine glänzende Hoffnung. Sie ist kein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie getriht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist nur ein Heraudarbeiten Meiner aus dem Bestehenden. Verlasse Ich das Bestehende, so ist es tot und geht in Häulniß über. Da nun nicht der Umsturz eines Bestehenden mein Zweck ist, sondern meine Erhebung darüber, so ist meine Absicht und That keine politische oder sociale, sondern, als allein auf Mich und meine Eigenheit gerichtet, eine egoistische.

Einrichtungen zu machen gebietet die Revolution, sich auf- oder emporzurichten heißt die Empörung. Welche Verfassung zu wählen sei, diese Frage beschäftigte die revolutionären Köpfe, und von Verfassungskämpfen und Verfassungsfragen ipunktelt die ganze politische Periode, wie auch die socialen Talente an gesellschaftlichen Einrichtungen (Phalansterien u. dergl.) ungemein erfinderisch waren. Verfassungslos zu werden, bestrebt sich der Empörer. *)

*) Um Mich gegen eine Criminalthat zu sichern, bemerke Ich zum Ueberdus anerkündlich, daß Ich das Wort „Empörung“ wegen seines etymologischen Sinnes wähle, also nicht in dem bescheidenen Sinne gebrauche, welcher vom Strafgesetzbuche verpönt ist.

Indem ich zu größerer Verdeutlichung auf einen Vergleich
 sume, fällt mir wider Erwarten die Stiftung des Christen-
 thums ein. Man vermißt es liberaler Zeits den ersten Chri-
 sten übel, daß sie gegen die bestehende heidnische Staatsver-
 ordnung Gehorsam predigten, die heidnische Obrigkeit anzuerken-
 nen befohlen und ein „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers
 ist“ getreß geboten. Wie viel Aufruhr entstand doch zu der-
 selben Zeit gegen die römische Oberherrschaft, wie aufheg-
 lerisch bewiesen sich die Juden und selbst die Römer gegen
 ihre eigene weltliche Regierung, kurz wie beliebt war die „po-
 litische Unzufriedenheit“! Davon wollten jene Christen nichts
 wissen; wollten den „liberalen Tendenzen“ nicht beitreten.
 Die Zeit war politisch so aufgeregte, daß man, wie's in den
 Evangelien heißt, den Stifter des Christenthums nicht erfolg-
 reicher anklagen zu können meinte, als wenn man ihn „poli-
 tischer Umtriebe“ bezüchtigte, und doch berichten dieselben
 Evangelien, daß gerade er sich am wenigsten an diesem poli-
 tischen Treiben theilnahmte. Warum aber war er kein Revo-
 lutionair, kein Demagoge, wie ihn die Juden gerne gesehen
 hätten, warum war er kein Liberaler? Weil er von einer
 Aenderung der Zustände kein Heil erwartete, und diese ganze
 Wirthschaft ihm gleichgültig war. Er war kein Revolutionair,
 wie z. B. Cäsar, sondern ein Empörer, kein Staatsumwölger,
 sondern Einer, der sich empörrichtete. Darum galt es ihm
 auch allein um ein „Seid klug wie die Schlangen“, was den-
 selben Sinn ausdrückt, als im speciellen Falle jenes „Gebet
 dem Kaiser, was des Kaisers ist“; er süßte ja keinen libera-
 len oder politischen Kampf gegen die bestehende Obrigkeit, son-
 dern wollte, unbesümmert um und ungestört von dieser Obri-
 gkeit, seinen eigenen Weg wandeln. Nicht minder gleichgültig

als die Regierung waren ihm deren Feinde, denn was er wollte, verstanden beide nicht, und er hatte sie nur mit Schlangengiftigkeit von sich abzuhalten. Wenn aber auch kein Volkswiegler, kein Demagog oder Revolutionair, so war er und jeder der alten Christen um so mehr ein Empörer, der über Alles sich emporhob, was der Regierung und ihren Witzschadern erhaben dünkte, und von Allem sich entband, woran jene gebunden blieben, und der zugleich die Lebensquellen der ganzen heidnischen Welt abgrub, mit welchen der bestehende Staat ohnehin verweisen mußte: er war gerade darum, weil er das Umwerfen des Bestehenden von sich wies, der Todfeind und wirkliche Vernichter desselben; denn er mauerte es ein, indem er darüber getrost und rücksichtslos den Bau seines Tempels aufführte, ohne auf die Schmerzen des Eingemauerten zu achten.

Nun, wie der heidnischen Weltordnung geschah, wird's so der christlichen ergehen? Eine Revolution führt gewiß das Gute nicht herbei, wenn nicht vorher eine Empörung vollbracht ist!

Mein Verkehrt mit der Welt, worauf geht er hinaus? Genießen will Ich sie, darum muß sie mein Eigenthum sein, und darum will Ich sie gewinnen. Ich will nicht die Freiheit, nicht die Gleichheit der Menschen; Ich will nur meine Macht über sie, will sie zu meinem Eigenthum, d. h. genießbar machen. Und gelingt Mir das nicht, nun, die Gewalt über Leben und Tod, die Kirche und Staat sich vorbehalten, Ich nenne auch sie die — meinige. Brandmarkt jene Officier-Witwe, die auf der Flucht in Rußland, nachdem ihr das Bein weggeschossen, das Strumpfband von diesem abzieht, ihr Kind damit erschießt und dann neben der Leiche verblutet, —

brautmarkt das Antlitz der — Rindesmörderin. Wer weiß, wie viel dieß Kind, wenn es am Leben blieb, „der Welt hätte nützen“ können! Die Mutter ermerkte es, weil sie befriedigt und beruhigt sterben wollte. Dieser Fall sagt eurer Sentimentalität vielleicht noch zu, und Ihr wißt nichts Weiteres aus ihm herauszulesen. Es sei; Ich meinerseits gebrauche ihn als Beispiel dafür, daß meine Befriedigung über mein Verhältniß zu den Menschen entscheidet, und daß Ich auch der Macht über Leben und Tod aus keiner Anwandlung von Demuth entsage.

Was überhaupt die „Socialpflichten“ anlangt, so giebt Mir nicht ein Anderer meine Stellung zu Andern, also weder Gott noch die Menschlichkeit schreibt Mir meine Beziehung zu den Menschen vor, sondern Ich gebe Mir diese Stellung. Sprechender ist dieß damit gesagt: Ich habe gegen Andere keine Pflicht, wie Ich auch nur so lange gegen Mich eine Pflicht habe (z. B. die der Selbsterhaltung, also nicht Selbstmord), als Ich Mich von Mir unterscheide (meine unssterbliche Seele von meinem Ortensein u. s. w.).

Ich demüthige Mich vor keiner Macht mehr und erkenne, daß alle Mächte nur meine Macht sind, die Ich so gleich zu unterwerfen habe, wenn sie eine Macht gegen oder über Mich zu werden drohen; jede derselben darf nur eines meiner Mittel sein, Mich durchzusetzen, wie ein Jagdhund unsere Macht gegen das Wild ist, aber von Uns getödtet wird, wenn er Uns selbst anfele. Alle Mächte, die Mich beherrschen, setze Ich dann dazu herab, Mir zu dienen. Die Götzen sind durch Mich: Ich brauche sie nur nicht von neuem zu schaffen, so sind sie nicht mehr; „höhere Mächte“ sind nur dadurch, daß Ich sie erhöhe und Mich niedriger stelle.

Somit ist denn mein Verhältniß zur Welt dieses: Ich thue für sie nichts mehr „um Gottes willen“, Ich thue nichts „um des Menschen willen“, sondern, was Ich thue, das thue Ich „um Meinetwillen“. So allein befriedigt Mich die Welt, während für den religiösen Standpunkt, wohin Ich auch den sinnlichen und humanen reche, es bezeichnet ist, daß Alles darauf ein frommer Wunsch (pium desiderium), d. h. ein Jenseits, ein Unerreichtes bleibt. So die allgemeine Seligkeit der Menschen, die sinnliche Welt einer allgemeinen Liebe, der ewige Friede, das Aufhören des Egoismus u. s. w. „Nichts in dieser Welt ist vollkommen“. Mit diesem leidigen Spruche scheiden die Guten von ihr und flüchten sich in ihr Kämmerlein zu Gott oder in ihr stolzes „Selbstbewußtsein“. Wir aber bleiben in dieser „unvollkommenen“ Welt, weil Wir sie auch so brauchen können zu unserem — Selbstgenuß.

Mein Verkehr mit der Welt besteht darin, daß Ich sie genieße und so sie zu meinem Selbstgenuß verbrauche. Der Verkehr ist Weltgenuß und gehört zu meinem — Selbstgenuß.

3. Mein Selbstgenuß.

Wir stehen an der Grenzseite einer Parabel. Die irdische Welt fann auf nichts als auf Marina des Lebens, setze für's — Leben. Denn ob alle Thätigkeit für das irdische oder für das jenseitige, für das zeitliche oder für das ewige Leben in Spannung gesetzt wird, ob man nach dem „täglichen Brote“ lechzt („Gieb Uns unser täglich Brot“) oder nach dem „heiligen Brote“ („das rechte Brot vom Himmel;“

das Brot Gottes, das vom Himmel kommt und der Welt das Leben giebt;“ „das Brot des Lebens.“ Joh. 6. 1, ob man um's „liebe Leben“ sorgt oder um das „Leben in Ewigkeit“: das ändert den Zweck der Spannung und Sorge nicht, der im einen wie im andern Falle sich als das Leben ausweist. Röntigen sich die modernen Tendenzen anders an? Man will, daß Niemand mehr um die nöthigen Lebensbedürfnisse in Verlegenheit komme, sondern sich darin gesichert finde, und anderseits lehrt man, daß der Mensch sich um Diesseits zu kümmern und in die wüsthche Welt einzuleben habe, ohn eitle Sorge um ein Jenseits.

Lassen Wir dieselbe Sache von einer andern Seite auf. Wer nur besorgt ist, daß er lebe, vergißt über diese Angstlichkeit leicht den Genuß des Lebens. Ist's ihm nur um's Leben zu thun und denkt er, wenn Ich nur das liebe Leben habe, so verwendet er nicht seine volle Kraft darauf, das Leben zu nugen, d. h. zu genießen. Wie aber nugt man das Leben? Indem man's verbraucht, gleich dem Lichte, das man nugt, indem man's verbrennt. Man nugt das Leben und mithin sich, den Lebentigen, indem man es mit sich verzehrt. Lebensgenuß ist Verbrauch des Lebens.

Nun — den Genuß des Lebens suchen Wir auf! Und was that die religiöse Welt? Sie suchte das Leben auf. „Werin besteht das wahre Leben, das selige Leben u. s. w.? Wie ist es zu erreichen? Was muß der Mensch thun und werden, um ein wahrhaft Lebentiger zu sein? Wie erfüllt er diesen Veruß?“ Diese und ähnliche Fragen deuten darauf hin, daß die Fragenden erst sich suchten, sich nämlich im wahren Sinne, im Sinne der wahrhaftigen Lebentigkeit. „Was Ich bin, ist Schaum und Schatten; was Ich sein werde, ist mein

wahres Ich.“ Diesem Ich nachzujagen, es herzustellen, es zu realisiren, macht die schwere Aufgabe der Sterblichen aus, die nur sterben, um aufzuerstehen, nur leben, um zu sterben, nur leben, um das wahre Leben zu finden.

Erst dann, wenn Ich Meiner gewiß bin und Mich nicht mehr suche, bin Ich wahrhaft mein Eigenthum: Ich habe Mich, darum brauche und genieße Ich Mich. Dagegen kann Ich Meiner nimmermehr froh werden, so lange Ich denke, mein wahres Ich hätte Ich erst noch zu finden, und es müsse dahin kommen, daß nicht Ich, sondern Christus in Mir lebe oder irgend ein anderes geistiges, d. h. geistensüßes Ich, z. B. der wahre Mensch, das Wesen des Menschen u. dgl.

Ein ungeheurer Abstand trennt beide Anschauungen: in der alten gehe Ich auf Mich zu, in der neuen gehe Ich von Mir aus, in jener sehne Ich Mich nach Mir, in dieser habe Ich Mich und mache es mit Mir, wie man's mit jedem andern Eigenthum macht, — Ich genieße Mich nach meinem Wohlgefallen. Ich bange nicht mehr um's Leben, sondern „verthue“ es.

Von jetzt an lautet die Frage, nicht wie man das Leben erwerben, sondern wie man's verthun, genießen könne, oder nicht wie man das wahre Ich in sich herzustellen, sondern wie man sich auflösen, sich ausleben habe.

Was wäre das Ideal wohl anders, als das gesuchte, stets ferne Ich? Sich sucht man, folglich hat man sich noch nicht, man trachtet nach dem, was man sein soll, folglich ist man's nicht. Man lebt in Sehnsucht und hat Jahrtausende in ihr, hat in Hoffnung gelebt. Ganz anders lebt es sich im — Genuß!

Trifft dies etwa nur die sogenannten Frommen? Nein, es

trifft Alle, die der scheitenden Geschichtsperiode angehören, selbst ihre Lebemänner. Auch ihnen folgte auf die Werkeltage ein Sonntag und auf das Weltreiben der Traum von einer besseren Welt, von einem allgemeinen Menschenglück, kurz ein Ideal. Aber namentlich die Philosophen werden den Frommen gegenübergestellt. Nun, haben die an etwas anderes gedacht, als an das Ideal, auf etwas anderes gefonnen, als auf das absolute Ich? Sehnsucht und Hoffnung überall, und nichts als diese. Reimt es meinetwegen Romantik.

Soll der Lebensgenuß über die Lebenssehnsucht oder Lebenshoffnung triumphiren, so muß er sie in ihrer doppelten Bedeutung, die Schiller im „Ideal und das Leben“ vorführt, begreifen, die geistliche und weltliche Armuth extrairen, das Ideal vertilgen und — die Noth und tägliche Brod. Wer sein Leben aufwenden muß, um das Leben zu frissen, der kann es nicht genießen, und wer sein Leben erst sucht, der hat es nicht und kann es ebenso wenig genießen: beide sind arm, „selig aber sind die Armen.“

Die da hungern nach dem wahren Leben, haben keine Macht über ihr gegenwärtiges, sondern müssen es zu dem Zwecke verwenden, jenes wahre Leben damit zu gewinnen, und müssen es ganz diesem Trachten und dieser Aufgabe opfern. Wenn an jenen Religiösen, die auf ein jenseitiges Leben hoffen und das diesseitige bloß für eine Vorbereitung zu demselben ansehen, die Dienstbarkeit ihres irdischen Daseins, das sie lediglich in den Dienst des geheißten himmlischen geben, ziemlich scharf einleuchtet, so würde man doch weit fehl greifen, wollte man die Aufgeklärtesten und Erleuchtetesten für minder aufopfernd halten. Gibt doch im „wahren Leben“ eine viel umfassendere Bedeutung sich finden, als das „himmlische“ aus-

gukruden vermag. Ist etwa, um sogleich den liberalen Begriff desselben vorzuführen, das „menschliche“ und „wahrhaft menschliche“ nicht das wahre Leben? Und führt etwa Jeder schon von Haus aus tief wahrhaft menschliche Leben, oder muß er mit jamer Mühe sich erst dazu erheben? Hat er es schon als sein gegenwärtiges, oder muß er's als sein zukünftiges Leben erringen, das ihm erst dann zu Theil wird, wenn er „von keinem Egoismus mehr befreit ist“? Das Leben ist bei tiefer Ansicht nur dazu da, um Leben zu gewinnen, und man lebt nur, um das Wesen des Menschen in sich lebendig zu machen, man lebt um dieses Wesens willen. Man hat sein Leben nur, um sich mittelst desselben das „wahre“, von allem Egoismus gereinigte Leben zu verschaffen. Daher fürchtet man sich, von seinem Leben einen beliebigen Gebrauch zu machen: es soll nur zum „rechten Gebrauche“ dienen.

Nur, man hat einen Lebensberuf, eine Lebensaufgabe, hat durch sein Leben Etwas zu verantworten und herzustellen, ein Etwas, für welches unser Leben nur Mittel und Werkzeug ist, ein Etwas, das mehr werth ist, als dieses Leben, ein Etwas, dem man das Leben schuldig ist. Man hat einen Gott, der ein lebendiges Opfer verlangt. Nun die Reichen des Menschenopfers hat sich mit der Zeit verloren; das Menschenopfer selbst ist unverkürzt geblieben, und künstlich sollen Verbrechen der Gerechtigkeit zum Opfer, und Wir „armen Sünder“ schlachten uns selbst zum Opfer für „das menschliche Wesen“, die „Idee der Menschheit“, die „Menschlichkeit“ und wie die Götzen oder Götter sonst noch heißen.

Weil Wir aber unser Leben jenem Etwas schulden, darum haben Wir — tief das Nächste — kein Recht es uns zu nehmen.

Die conservative Tendenz des Christenthums erlaubt nicht anders an den Tod zu denken, als mit der Absicht, ihm seinen Stachel zu nehmen und — höchst fortzudauern und sich zu erhalten. Alles läßt der Christ geschehen und über sich ergehen, wenn er — der Gräber — sich nur in den Himmel hinaufschauen und schwingeln kann: sich selbst tödten darf er nicht, er darf sich nur — erhalten, und an der „Vereitlung einer göstlichen Salbe“ arbeiten. Conservativismus oder „Uebervornahme des Todes“ liegt ihm am Herzen: „Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod.“^{*)} „Christus hat dem Tode die Macht genommen und das Leben mit ein unvergängliches Wesen and Licht gebracht durch das Evangelium.“^{**)} „Unvergänglichkeits“, Stabilität.

Der Eitliche will das Gute, das Rechte, und wenn er die Mittel ergreift, welche zu diesem Ziele führen, wirklich führen, so hat diese Mittel nicht seine Mittel, sondern die des Guten, Rechts u. s. w. selbst. Unmittelbar hat diese Mittel niemals, weil der gute Zweck selbst sich durch sie vermittelt: der Zweck heiligt die Mittel. Diesen Grundsatz nennt man christlich, er ist aber durchaus „eitlich.“ Der Eitliche handelt im Dienste eines Zweckes oder einer Idee: er macht sich zum Werkzeuge der Idee des Guten, wie der Zwerger ein Werk- oder Kesselfabrikant zu sein sich zum Ruhme anrechnet. Den Tod abzuwarten, heißt das eitliche Gebot als das Gute; ihn sich selbst zu geben, ist unmittelbar und böse: der Selbstmord hinter seine Gutmüthigkeit vor dem Nichterfalle der Eitlichkeit. Verbietet der Religiöse ihn, weil

*) 1 Cor. 15, 26.

**) 2 Tim. 1, 10.

„Du dir das Leben nicht gegeben hast, sondern Gott, der es dir auch allein wieder nehmen kann“ (als ob, auch in dieser Vorstellung gesprochen, Mir's Gott nicht ebensowohl nähme, wenn ich Mich tödte, als wenn Mich ein Dachziegel oder eine feindliche Kugel umwirft: er hätte ja den Todesentschluß auch in mir geweckt!): so verbietet der Eitliche ihn, weil Ich mein Leben dem Vaterlande u. s. w. schulde, „weil ich nicht wisse, ob ich durch mein Leben nicht noch Gutes wirken könne.“ Natürlich, es verliert ja das Gute an mir ein Werkzeug, wie Gott ein Rüstzeug. Bin ich unsittlich, so ist dem Guten mit meiner Verringerung geteilt, bin Ich „gottlos“, so hat Gott Krante an meiner Unversorgtheit. Selbstmord ist also sowohl gottlos als rachslos. Wenn einer, dessen Standpunkt die Religiosität ist, sich das Leben nimmt, so handelt er gottvergessen; ist aber der Standpunkt des Selbstmörders die Eitlichkeit, so handelt er pflichtvergessen, unsittlich. Man quäle sich viel mit der Frage, ob Emilia Galotti's Tod vor der Eitlichkeit sich rechtfertigen lasse (man nimmt ihn, als wäre er Selbstmord, was er der Sache nach auch ist). Daß sie in die Keuschheit, dies sittliche Gut, so vernarrt ist, ~~zu~~ selbst ihr Leben dafür zu lassen, ist jedenfalls sittlich; daß sie aber sich die Gewalt über ihr Blut nicht guttaut, ist wieder unsittlich. Solche Widersprüche bilden in dem sittlichen Trauerspiele den tragischen Conflict überhaupt, und man muß sittlich denken und fühlen, um daran ein Interesse nehmen zu können.

Was von der Frömmigkeit und Eitlichkeit gilt, wird nothwendig auch die Menschlichkeit treffen, weil man dem Menschen, der Menschheit oder Gattung gleichfalls sein Leben schuldig ist. Nur wenn ich keinem Wesen verpflichtet bin, ist

die Erhaltung des Lebens — meine Sache. „Ein Sprung von dieser Brücke macht Nicht frei!“

Sind Wir aber jenem Wesen, das Wir in Uns lebendig machen sollen, die Erhaltung unseres Lebens schuldig, so ist es nicht weniger unsere Pflicht, dieses Leben nicht nach unserer Lust zu führen, sondern es jenem Wesen gemäß zu gestalten. All mein Können, Denken und Wollen, all mein Thun und Trachten gehört — ihm.

Was jenem Wesen gemäß sei, ergibt sich aus dem Begriffe desselben, und wie verschieden ist dieser Begriff begriffen oder wie verschieden ist jenes Wesen vorgestellt worden! Welche Fortsetzungen macht das höchste Wesen an den Muhametaner, und welch' andere glaubt wieder der Christ von ihm zu verstehen; wie abweichend muß daher jeder Lebensgestaltung ausfallen! Nur tief halten Alle fest, daß das höchste Wesen unser Leben zu richten habe.

Doch an den Fremmen, die in Ost ihren Richter und in seinem Wort einen Leitfaden für ihr Leben haben, gehe Ich überall nur erinnerungsweise vorüber, weil sie einer verlebten Entwicklungsperiode angehören und als Versteinerungen immerhin auf ihrem fernen Plage bleiben mögen; in unserer Zeit haben nicht mehr die Fremmen, sondern die Liberalen das große Wort, und die Frömmigkeit selbst kann sich dessen nicht erwehren, mit liberalem Geiste ihr blaßes Gesicht zu röthen. Die Liberalen aber verehren nicht in Ost ihren Richter und wickeln ihr Leben nicht am Leitfaden des göttlichen Wortes ab, sondern richten sich nach dem Menschen: nicht „göttlich“, sondern „menschlich“ wollen sie sein und leben.

Der Mensch ist des Liberalen höchstes Wesen, der Mensch seines Lebens Richter, die Menschlichkeit sein Leitfaden

oder Raubthier. Gott ist Geist, aber der Mensch ist der „vollkommenste Geist“, das endliche Resultat der langen Geistes-
 jagd oder der „Vorrichtung in den Tiefen der Gottheit“, d. h. in den Tiefen des Geistes.

Jeder seiner Züge soll menschlich sein; Da selbst sollst es vom Wirbel bis zur Zehe, im Innern wie im Aeußern sein: denn die Menschlichkeit ist dein Beruf.

Beruf — Bestimmung — Aufgabe! —

Was Einer werden kann, das will er auch. Ein geborener Dichter mag wohl durch die Ungunst der Umstände gehindert werden, auf der Höhe der Zeit zu stehen und nach den tagen unerlässlichen großen Studien ausgebildete Kunstwerke zu schaffen; aber nichten wird er, er sei Adelsknecht oder je glücklich, am Weimarschen Hofe zu leben. Ein geborener Musiker wird Musik treiben, gleichviel ob auf allen Instrumenten oder nur auf einem Hasettohe. Ein geborener philosophischer Kopf kann sich als Unverständerphilosoph oder als Verstandesphilosoph bewähren. Endlich ein geborener Dummhau, der, was sich sehr wohl damit verträgt, zugleich ein Pörschneid sein kann, wird, wie wahrscheinlich Jeder, der Schulen besucht hat, an manchen Beispielen von Mitschülern sich zu vergegenwärtigen im Stande ist, immer ein vernagelter Kopf bleiben, er möge nun zu einem Fürcaudex einerseits und dressirt werden sein, oder demselben Chef als Ziefchmager dienen. Ja die geborenen verschiedensten Köpfe bilden nothwendig die zahlreichste Menschenklasse. Warum sollten auch in der Menschengattung nicht dieselben Unterschiede hervortreten, welche in jeder Thiergattung unverkennbar sind? Ueberall finden sich Begabte und minder Begabte.

Es ist freilich nur Wenige, daß man ihnen

nicht Ideen beibringen könnte. Daher hält man gewöhnlich alle Menschen für fähig, Religion zu haben. In einem gewissen Grade sind sie auch zu andern Ideen noch abzurücken, z. B. zu einigem musikalischen Verständniß, selbst etwas Philosophie u. s. w. Hier knüpft denn das Pfaffenhum der Religion, der Eitlichkeit, der Bildung, der Wissenschaft u. s. w. an, und die Communisten z. B. wollen durch ihre „Volksschule“ Allen alles zugänglich machen. Eine gewöhnliche Behauptung wird gehört, daß diese „große Masse“ ohne Religion nicht auskommen könne; die Communisten erweitern sie zu dem Sage, daß nicht nur die „große Masse“, sondern schlechthin Alle zu Allem berufen seien.

Nicht genug, daß man die große Masse zur Religion abgerichtet hat, nun soll sie gar mit „allem Menschlichen“ sich noch befassen müssen. Die Treue wird immer allgemeiner und umfassender.

Ihr armen Wesen, die Ihr so glücklich leben könnt, wenn Ihr nach euren Sinne Sprünge machen dürft, Ihr sollt nach der *Pièce* der Schulmeister und Bärenführer tanzen, um Kunststücke zu machen, zu denen Ihr selbst Euch nimmermehr gebrauchen würdet. Und Ihr schlagt nicht endlich einmal dagegen aus, daß man Euch immer anders nimmt, als Ihr Euch geben wollt. Nein, Ihr sprecht Euch die vorgeprobenre Anekdote mechanisch selber vor: „Wozu bin Ich berufen? Was soll Ich?“ So braucht Ihr nur zu fragen, um Euch sagen und beschließen zu lassen, was Ihr sollt, einen Beruf Euch vorzeichnen zu lassen, oder auch es Euch selbst nach der Verordnung des Geistes zu beschließen und aufzuerlegen. Da heißt es denn in Bezug auf den Willen: Ich will, was Ich soll.

Ein Mensch ist zu nichts „berufen“ und hat keine „Auf-

gabe“, keine „Bestimmung“, so wenig als eine Pflanze oder ein Thier einen „Beruf“ hat. Die Blume folgt nicht dem Berufe, sich zu vollenden, aber sie wendet alle ihre Kräfte auf, die Welt, so gut sie kann, zu genießen und zu verzehren, d. h. sie saugt so viel Säfte der Erde, so viel Luft des Aethers, so viel Licht der Sonne ein, als sie bekommen und beherbergen kann. Der Vogel lebt seinem Berufe nach, aber er gebraucht seine Kräfte so viel es geht: er hascht Käfer und singt nach Herzenslust. Der Blume und des Vogels Kräfte sind aber im Vergleich zu denen eines Menschen gering, und viel gewaltiger wirkt ein Mensch, der seine Kräfte anwendet, in die Welt eingreifen als Blume und Thier. Einen Beruf hat er nicht, aber er hat Kräfte, die sich äußern, wo sie gut, weil ihr Sein ja einzig in ihrer Aeußerung besteht und so wenig unthätig verharren können als das Leben, das, wenn es auch nur eine Sekunde „hülfe stände“, nicht mehr Leben wäre. Man könnte man dem Menschen zurufen: gebrauchte keine Kraft. Doch in diesen Imperativ müßte der Sinn gelegt werden, es sei des Menschen Aufgabe, seine Kraft zu gebrauchen. So ist es nicht. Es gebraucht vielmehr wirklich Jeder seine Kraft, ohne dies erst für seinen Beruf anzusehen: es gebraucht Jeder in jedem Augenblicke so viel Kraft als er besitzt. Man sagt wohl von einem Besessenen, er hätte seine Kraft mehr anspannen sollen; allein man vergißt, daß, wenn er im Augenblicke des Erlickens die Kraft gehabt hätte, seine Kräfte (z. B. Kräfte) anzuspannen, er es nicht unterlassen haben würde: war es auch nur die Muthlosigkeit einer Minute, so war dies doch eine minutenlange — Kraftlosigkeit. Die Kräfte lassen sich allerdings schärfen und vervielfältigen, besonders durch geistlichen Widerstand oder besreutenen Peinstand; aber wo man

ihre Anwendung vermisst, da kann man auch ihrer Abwesenheit gewiß sein. Man kann aus einem Steine Feuer schlagen, aber ohne den Schlag kommt keines heraus; in gleicher Art bedarf auch ein Mensch des „Anstoßes“.

Darum nun, weil Kräfte sich stets von selbst werththätig erweisen, wäre das Gebot, sie zu gebrauchen, überflüssig und sinnlos. Seine Kräfte zu gebrauchen ist nicht der Beruf und die Aufgabe des Menschen, sondern es ist seine allzeit wirkliche, verhandene That. Kraft ist nur ein einfacheres Wort für Kraftäußerung.

Wie nun diese Rose von vorn herein wahrer Rose, diese Nachtigall stets wahrer Nachtigall ist, so bin Ich nicht erst wahrer Mensch, wenn Ich meinen Beruf erfülle, meiner Bestimmung nachlebe, sondern Ich bin von Haus „wahrer Mensch“. Mein erstes Fallen ist das Lebenszeichen eines „wahren Menschen“, meine Lebenskämpfe seine Kraftergüsse, mein letzter Athemzug das letzte Kraftaushauchen „des Menschen“.

Nicht in der Zukunft, ein Gegenstand der Sehnsucht, liegt der wahre Mensch, sondern dasieut und wirklich liegt er in der Gegenwart. Wie und wer Ich auch sei, freudvoll und leidvoll, ein Kind oder ein Greis, in Zuversicht oder Zweifel, im Schlaf oder im Wachen, Ich bin es, Ich bin der wahre Mensch.

Bin Ich aber der Mensch und habe Ich ihn, den die religiöse Menschheit als fernes Ziel bezeichnende, wirklich in Mir gefunden, so ist auch alles „wahrhaft Menschliche“ mein eigen. Was man der Idee der Menschheit zuschrieb, das gehört Mir. Jene Handelsefreiheit z. B., welche die Menschheit erst erreichen soll, und die man wie einen bezauberten Traum in ihre goldene Zukunft versetzt, Ich nehme sie Mir

als mein Eigenthum vorweg und treibe sie einstreifen in der
 Heim des Schmuggels. Freilich möchten nur wenige Schmugg-
 ler sich diese Rechtschraft über ihr Thun zu geben wissen,
 aber der Instinct des Egoismus erregt ihr Bewußtsein. Von
 der Freisfreiheit habe Ich dasselbe eben gezeigt.

Alles ist mein eigen, darum hole Ich Mir wieweit, was
 sich Mir entziehen will, vor allem aber hole Ich Mich stets
 wieder, wenn Ich zu irgend einer Dienstbarkeit Mir einschleüpfet
 ein. Aber auch dies ist nicht mein Beruf, sondern meine na-
 türliche That.

Wenn, es ist ein mächtiger Unterschied, ob Ich Mich
 zum Ausgang- oder zum Zielumste mache. Als letzteren
 habe Ich Mich nicht, bin Mir mithin noch fremd, bin mein
 Wesen, mein „wahres Wesen“, und dieses Mir fremde
 „wahre Wesen“ wird als ein Spuk von tausenderlei Namen
 sein Wesen mit Mir treiben. Weil Ich noch nicht Ich bin,
 so ist ein Anderer (wie Gott, der wahre Mensch, der wahrhaft
 Fromme, der Vernünftige, der Freie u. s. w.) Ich, mein Ich.

Von Mir noch fern trenne Ich Mich in zwei Hälften,
 trenne eine, die unerreichte und zu erfüllende, die wahre ist.
 Die eine, die unwahre, muß zum Opfer gebracht werden,
 nämlich die ungeistige; die andere, die wahre, soll der ganze
 Mensch sein, nämlich der Geist. Dann heißt es: „Der Geist
 ist das eigentliche Wesen des Menschen“ oder „der Mensch
 existirt als Mensch nur geistig.“ Nun geht es mit Mir dar-
 auf los, den Geist zu sehen, als hätte man sich dann erwünscht,
 und so im Jagen nach sich verliert man sich, der man ist, aus
 den Augen.

Und wie man stürmisch sich selbst, dem nie erreichten,
 nachsetzt, so verachtet man auch die Regel der Klugen, die

Menschen zu nehmen wie sie sind, und nimmt sie lieber wie sie sein sollen, hegt deshalb Seten hinter seinem seinsollenden Ich her und „strebt Alle zu gleich berechtigten, gleich achtbaren, gleich sündlichen oder vernünftigen Menschen zu machen“. *)

Ja, „wenn die Menschen wären, wie sie sein sollten, sein könnten, wenn alle Menschen vernünftig wären, alle einander als Brüder liebten“, dann wär's ein paradiesisches Leben. **) — Wehlan, die Menschen sind, wie sie sein sollen, sein können. Was sollen sie sein? Doch wohl nicht mehr als sie sein können! Und was können sie sein? Auch eben nicht mehr als sie — können, d. h. als sie das Vermögen, die Kraft zu sein haben. Das aber sind sie wirklich, weil, was sie nicht sind, sie zu sein nicht im Stande sind: denn im Stande sein heißt — wirklich sein. Man ist nichts im Stande, was man nicht wirklich ist, man ist nichts im Stande zu thun, was man nicht wirklich thut. Könnte ein am Staar Erblindeter sehen? O ja, wenn er sich den Staar glücklich heben ließe. Allein jetzt kann er nicht sehen, weil er nicht sieht. Möglichkeit und Wirklichkeit fallen immer zusammen. Man kann nichts, was man nicht thut, wie man nichts thut, was man nicht kann.

Die Zerkünder dieser Behauptung verschwindet, wenn man erwägt, daß die Worte „es ist möglich, daß u. s. w.“ fast nie einen andern Sinn in sich bergen, als diesen: „Ich kann Mir denken, daß u. s. w.“ z. B. Es ist möglich, daß alle Menschen vernünftig leben, d. h. Ich kann Mir denken, daß alle u. s. w. Da nun mein Denken nicht bewirken kann,

*) Der Communismus in der Schweiz. E. 24.

**) West. E. 63.

nüchtern auch nicht bewirkt, daß alle Menschen vernünftig leben, sondern dieß den Menschen selbst überlassen bleiben muß, so ist die allgemeine Vernunft für Mich nur denkbar, eine Denkbareit, als solche aber in der That eine Wirklichkeit, die nur in Bezug auf das, was Ich nicht machen kann, nämlich die Vernünftigkeit der Andern, eine Möglichkeit genannt wird. So weit es von Dir abhängt, könnten alle Menschen vernünftig sein, denn Du hast nichts dagegen, ja so weit dein Denken reicht, kannst Du vielleicht auch kein Hinderniß entdecken, und nüchtern steht auch in deinem Denken der Sache nichts entgegen: sie ist Dir denkbar.

Aber da die Menschen nun doch nicht alle vernünftig sind, so werden sie es auch wohl — nicht sein können.

Ist aber geschieht etwas nicht, wovon man sich vorstellt, es wäre doch leicht möglich, so kann man versichert sein, es stehe der Sache etwas im Wege und sie sei — unmöglich. Unsere Zeit hat ihre Kunst, Wissenschaft u. s. w.: die Kunst mag beziglich schlecht sein; darf man aber sagen, Wir verdienen eine bessere zu haben und „könnten“ sie haben, wenn Wir nur wollten? Wir haben gerade so viel Kunst, als Wir haben können. Unsere heutige Kunst ist die dermalen einzige mögliche und darum wirkliche.

Zuletzt in dem Verstande, worauf man das Wort „möglich“, zuletzt noch reduciren könnte, daß es „zukünftig“ bedeute, behält es die volle Kraft des „Wirklichen“. Sagt man z. B. Es ist möglich, daß morgen die Sonne aufgeht, — so heißt dieß nur: für das Heute ist das Morgen die wirkliche Zukunft; denn es bedarf wohl kaum der Andeutung, daß eine Zukunft nur dann wirkliche „Zukunft“ ist, wenn sie noch nicht erschienen ist.

Istoch wegen diese Würtigung eines Wortes? Hielte sich nicht der folgenreichste Mißverständnis von Jahrtausenden dahinter versteckt, frauste nicht aller Spuk der besessenen Menschen in diesem einzigen Begriffe des Wörtleins „möglich“, so sollte Uns seine Betrachtung hier wenig kümmern.

Der Gedanke, wurde eben gezeigt, beherrscht die besessene Welt. Nun denn, die Möglichkeit ist nichts anders, als die Denkbarkeit, und der gräßlichen Denkbarkeit sind seither unzählige Opfer gefallen. Es war denkbar, daß die Menschen vernünftig werden könnten, denkbar, daß sie Christum erkennen, denkbar, daß sie für das Gute sich begeistern und sittlich werden, denkbar, daß sie alle in den Schoos der Kirche sich flüchten, denkbar, daß sie nichts Staatsgefährliches sinnen, sprechen und thun, denkbar, daß sie gehorsame Unterthanen sein könnten: darum aber, weil es denkbar war, war es — so lautete der Schluß — möglich, und weiter, weil es den Menschen möglich war (hier eben liegt das Trügerische: weil es *Wir* denkbar ist, ist es den Menschen möglich), so sollten sie es sein, so war es ihr Beruf; und endlich — nur nach diesem Berufe, nur als Berufene, hat man die Menschen zu nehmen, nicht „wie sie sind, sondern wie sie sein sollen“.

Und der weitere Schluß? Nicht der Einzelne ist der Mensch, sondern ein Gedanke, ein Ideal ist der Mensch, zu dem der Einzelne sich nicht einmal so verhält, wie das Kind zum Manne, sondern wie ein Zeitpunkt zu dem gedachten Punkte, oder wie ein — entliches Geschöpf zum ewigen Schöpfer, oder nach neuerer Ansicht, wie das Exemplar zur Gattung. Hier kommt denn die Verherrlichung der „Menschheit“ zum Vorschein, der „ewigen, unsterblichen“, zu

ihren Ehre (in maiorem humanitatis gloriam) der Einzelne sich hingeben und seinen „unsterblichen Ruhm“ darin finden mag, für den „Menschheitsgeist“ etwas gethan zu haben.

So herrschen die Denker in der Welt, so lange die Pfaffen- oder Schulmeister-Zeit dauert, und was sie sich denken, das ist möglich, was aber möglich ist, das muß verwirklicht werden. Sie denken sich ein Menschen-Ideal, das einweilen nur in ihren Gedanken wirklich ist; aber sie denken sich auch die Möglichkeit seiner Ausführung, und es ist nicht zu streiten, die Ausführung ist wirklich — denkbar, sie ist eine — Idee.

Aber Ich und Du, Wir mögen zwar Leute sein, von denen sich ein Stummacher denken kann, daß Wir noch gute Christen werden könnten; wenn er Uns indes „bearbeiten“ wollte, so würden Wir ihm bald fühlbar machen, daß unsere Christlichkeit nur denkbar, sonst aber unmöglich ist: er würde, gringte er Uns fort und fort mit seinen zudringlichen Gedanken, seinem „guten Glauben“, an, erfahren müssen, daß Wir gar nicht zu werden brauchen, was Wir nicht werden mögen.

Und so geht es fort, weit über die Frommen und Frommen hinaus. „Wenn alle Menschen vernünftig wären, wenn Alle das Rechte thäten, wenn Alle von Menschenliebe geleitet würden u. s. w.“! Vernunft, Recht, Menschenliebe u. s. w. wird als der Menschen Beruf, als Ziel ihres Trachtens ihnen vor Augen gestellt. Und was heißt vernünftig sein? Sich selbst vernehmen? Nein, die Vernunft ist ein Buch voll Gesetze, die alle gegen den Egoismus gegeben sind.

Die bisherige Geschichte ist die Geschichte des geistigen Menschen. Nach der Periode der Sündlichkeit beginnt die

eigentliche Geschichte, d. h. die Periode der Geistigkeit, Geistlichkeit, Unfühllichkeit, Ueberfühllichkeit, Unfühligkeit. Der Mensch fängt nun an, etwas sein und werden zu wollen. Was? Gut, schön, wahr; näher sündlich, fromm, wohlgefallig u. s. w. Er will einen „rechten Menschen“, „etwas Rechtes“ aus sich machen. Der Mensch ist sein Ziel, sein Sollen, seine Bestimmung, Beruf, Aufgabe, sein — Ideal: er ist sich ein Zukünftiger, Jenseitiger. Und was macht aus ihm einen „rechten Kerl“? Das Wahre sein, Gut sein, Sündlich sein u. dgl. Nun sieht er jeden scheel an, der nicht dasselbe „Was“ anerkennt, dieselbe Sündlichkeit sucht, denselben Glauben hat: er verjagt die „Separatisten, Keger, Secten“ u. s. w.

Kein Schaaß, kein Hund bemüht sich, ein „rechtes Schaaß, ein rechter Hund“ zu werden; keinem Thier erscheint sein Wesen als eine Aufgabe, d. h. als ein Begriff, den es zu realisiren habe. Es realisirt sich, indem es sich auslebt, d. h. auflöst, vergeht. Es verlangt nicht, etwas Anderes zu sein oder zu werden, als es ist.

Will Ich Guch rathen, den Thieren zu gleichen? Daß Ihr Thiere werden sollt, dazu kann Ich wahrlich nicht ermuntern, da dieß wieder eine Aufgabe, ein Ideal wäre („Im Kleip kann Dich die Biene meistern“). Auch wäre es dasselbe, als wünschte man den Thieren, daß sie Menschen werden. Eure Natur ist nun einmal eine menschliche, Ihr seid menschliche Naturen, d. h. Menschen. Aber eben weil Ihr das bereits seit, braucht Ihr's nicht erst zu werden. Auch Thiere werden „dressirt“, und ein dressirtes Thier leistet mancherlei Unnatürliches. Nur ist ein dressirtes Hund für sich nichts Besseres, als ein natürlicher, und hat keinen Gewinn davon, wenn er auch für Uns umgänglicher ist.

Von jeher waren die Bemühungen im Schwange, alle Menschen zu sittlichen, vernünftigen, frommen, menschlichen u. dgl. „Weisen zu bilden“, d. h. die Dreifür. Sie scheitern an der unbezwinglichen Ichheit, an der eigenen Natur, am Egoismus. Die Abgerichteten erreichen niemals ihr Ideal und bekennen sich nur mit dem Munde zu den erhabenen Grundsätzen, oder legen ein Bekenntniß, ein Glaubensbekenntniß, ab. Diesem Bekenntnisse gegenüber müssen sie im Leben sich „allzumal für Sünder erkennen“ und bleiben hinter ihrem Ideal zurück, sind „schwache Menschen“ und tragen sich mit dem Bewußtsein der „menschlichen Schwachheit“.

Andero, wenn Du nicht einem Ideal, als deiner „Bestimmung“, nachjagst, sondern Dich auflöstest, wie die Zeit alles auflöst. Die Auflösung ist nicht deine „Bestimmung“, weil sie Gegenwart ist.

Doch hat die Bildung, die Religiosität der Menschen tiefe allertings frei gemacht, frei aber nur von einem Herrn, um sie einem andern zuzuführen. Meine Begierde habe Ich durch die Religion bezähmen gelernt, den Widerstand der Welt breche Ich durch die List, welche Mir von der Wissenschaft an die Hand gegeben wird; selbst keinem Menschen diene Ich: „Ich bin keines Menschen Knecht“. Aber dann kommt's: Du mußt Gott mehr gehorchen als dem Menschen. Ebenso bin Ich zwar frei von der unvernünftigen Bestimmung durch meine Liebe, aber gehorsam der Herrin: Vernunft. Ich habe die „geistige Freiheit“, „Freiheit des Geistes“ gewonnen. Damit bin Ich dem gerade dem Geiste unterthan geworden. Der Geist befiehlt Mir, die Vernunft leitet Mich, sie sind meine Hüter und Gebieter. Es herrschen die „Vernünftigen“, die „Diener des Geistes“. Wenn Ich aber nicht Fleisch bin,

so bin Ich wahrlich auch nicht Geist. Freiheit des Geistes ist Knechtschaft Meiner, weil Ich mehr bin als Geist oder Fleisch.

Ohne Zweifel hat die Bildung Mich zum Gewaltigen gemacht. Sie hat Mir Gewalt über alle Antriebe gegeben, sowohl über die Triebe meiner Natur als über die Zumuthungen und Gewaltthatigkeiten der Welt. Ich weiß und habe durch die Bildung die Kraft dazu gewonnen, daß Ich Mich durch keine meiner Begierden, Lüste, Aufwallungen u. s. w. zwingen zu lassen brauche: Ich bin ihr — Herr; gleicherweise werde Ich durch die Wissenschaften und Künste der Herr der widerpensigen Welt, dem Meer und Erde gehorchen und selbst die Sterne Kette stehen müssen. Der Geist hat Mich zum Herrn gemacht. — Aber über den Geist selbst habe Ich keine Gewalt. Aus der Religion (Bildung) lerne Ich wohl die Mittel zur „Besiegung der Welt“, aber nicht, wie Ich auch Gott bezwinge und seiner Herr werde; denn Gott „ist der Geist“. Und zwar kann der Geist, dessen Ich nicht Herr zu werden vermag, die mannigfaltigsten Gestalten haben: er kann Gott heißen oder Volksgeist, Staat, Familie, Vernunft, auch — Freiheit, Menschlichkeit, Mensch.

Ich nehme mit Dank auf, was die Jahrhunderte der Bildung Mir erworben haben; nichts davon will Ich wegwerfen und aufgeben: Ich habe nicht umsonst gelebt. Die Erfahrung, daß Ich Gewalt über meine Natur habe und nicht der Sklave meiner Begierden zu sein brauche, soll Mir nicht verloren gehen; die Erfahrung, daß Ich durch Bildungsmittel die Welt bezwingen kann, ist zu theuer erkauft, als daß Ich sie vergessen könnte. Aber Ich will noch mehr.

Man fragt, was kann der Mensch werden, was kann

er leisten, welche Güter sich verschaffen, und stellt das Höchste von Allem als Beruf hin. Als wäre Wir alles möglich!

Wenn man Jemand in einer Zucht, einer Leidenschaft u. s. w. verkommen sieht (z. B. im Schachergeist, Eifersucht), so regt sich das Verlangen ihn aus dieser Besessenheit zu erlösen und ihm zur „Selbstüberwindung“ zu verhelfen. „Wir wollen einen Menschen aus ihm machen!“ Das wäre recht schön, wenn nicht eine andere Besessenheit gleich an die Stelle der früheren gebracht würde. Von der Geldgier befreit man aber den Anecht derselben nur, um der Frömmigkeit, der Humanität oder welchem sonstigen Princip ihn zu überliefern und ihn von neuem auf einen festen Standpunkt zu versetzen.

Diese Versetzung von einem beschränkten Standpunkt auf einen erhabenen spricht sich in den Worten aus: der Sinn dürfe nicht auf das Vergängliche, sondern allein auf das Unvergängliche gerichtet sein, nicht auf's Zeitliche, sondern Ewige, Absolute, Göttliche, Keimmenschliche u. s. w. — auf's Geistige.

Man sah sehr bald ein, daß es nicht gleichgültig sei, werau man sein Herz hänge, oder womit man sich beschäftige; man erkannte die Wichtigkeit des Gegenstandes. Ein über die Einzelheit der Dinge erhabener Gegenstand ist das Wesen der Dinge; ja das Wesen ist allein das Denkbare an ihnen, ist für den denkenden Menschen. Darum richte nicht länger Deinen Sinn auf die Dinge, sondern Deine Gedanken auf das Wesen. „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“, d. h. selig sind die Denkenden, denn sie haben's mit dem Unsichtbaren zu thun und glauben daran. Dedy auch ein Gegenstand des Denkens, welcher Jahrhunderte lang einen wesentlichen Streitpunkt ausmachte, kommt zuletzt dahin, daß er „nicht mehr der Rede werth ist“. Das sah

man ein, aber gleichwohl behielt man immer wieder eine für sich gültige Wichtigkeit des Gegenstandes, einen absoluten Werth desselben vor Augen, als wenn nicht die Purpe dem Kinde, der Koran dem Türken das Wichtigste wäre. So lange Ich Mir nicht das einzig Wichtige bin, ist's gleichgültig, von welchem Gegenstande Ich „viel Wesens“ mache, und nur mein größeres oder kleineres Verbrechen gegen ihn ist von Werth. Der Grad meiner Anhänglichkeit und Ergebenheit bezeichnet den Standpunkt meiner Dienstbarkeit, der Grad meiner Versündigung zeigt das Maas meiner Eigenheit.

Endlich aber muß man überhaupt sich Alles „aus dem Sinn zu schlagen“ wissen, schon um — einschlafen zu können. Es darf Uns nichts beschäftigen, wenn Wir Uns nicht beschäftigen: der Ehrwürdige kann seinen ehrgeizigen Plänen nicht enttrinnen, der Gottesfürchtige nicht dem Gedanken an Gott; Vernarrtheit und Besessenheit fallen in Eins zusammen.

Sein Wesen realisiren oder seinem Begriffe gemäß leben zu wollen, was bei den Gottgläubigen so viel als „fromm“ sein bedeutet, bei den Menschheitsgläubigen „menschlich“ leben heißt, kann nur der sinnliche und sündige Mensch sich vorstellen, der Mensch, so lange er zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden die bange Wahl hat, der Mensch, so lange er ein „armer Sünder“ ist. Der Christ ist nichts anderes, als ein sinnlicher Mensch, der, indem er vom Heiligen weiß und sich bewußt ist, daß er dasselbe verlegt, in sich einen armen Sünder sieht: Sinnlichkeit, als „Sündlichkeit“ gewußt, das ist christliches Bewußtsein, das ist der Christ selber. Und wenn nun „Sünde“ und „Sündlichkeit“ von Neuteren nicht mehr in den Mund genommen wird, statt dessen aber „Egoismus“, „Selbstsucht“, „Eigennützigkeit“ u. dergl. ihnen zu schaffen

macht, wenn der Teufel in den „Unmenschen“ oder „egoistischen Menschen“ übersetzt wurde, ist dann der Christ weniger vorhanden als vorher? Ist nicht der alte Zwiespalt zwischen Gut und Böse, ist nicht ein Richter über Uns, der Mensch, ist nicht ein Verus, der Verus, sich zum Menschen zu machen, geblieben? Kennt man's nicht mehr Verus, sondern „Aufgabe“ oder auch wohl „Pflicht“, so ist die Namensänderung ganz richtig, weil „der Mensch“ nicht gleich Gott ein persönliches Wesen ist, das „rufen“ kann; aber außer dem Namen bleibt die Sache beim Alten.

Es hat Jeder ein Verhältniß zu den Objecten, und zwar verhält sich Jeder anders zu denselben. Wählen Wir als Beispiel jenes Buch, zu welchem Millionen Menschen zweier Jahrtausente ein Verhältniß hatten, die Bibel. Was ist, was war sie einem Jeden? Durchaus nur das, was er aus ihr machte! Wer sich gar nichts aus ihr macht, für den ist sie gar nichts; wer sie als Amulet gebraucht, für den hat sie lediglich den Werth, die Bedeutung eines Zaubermittels; wer, wie Kinder, damit spielt, für den ist sie nichts als ein Spielzeug u. s. w.

Nun verlangt das Christenthum, daß sie für Alle dasselbe sein soll, etwa das heilige Buch oder die „heilige Schrift“. Dieß heißt so viel als daß die Ansicht des Christen auch die der andern Menschen sein soll, und daß Niemand sich anders zu jenem Object verhalten dürfe. Damit wird denn die Eigenheit des Verhaltens zerstört, und Ein Sinn, Eine Gesinnung, als der „wahre“, der „allein wahre“ festgesetzt. Mit der Freiheit, aus der Bibel zu machen, was Ich

daraus machen will, wird die Freiheit des Machens überhaupt gehindert, und an deren Stelle der Zwang einer Ansicht oder eines Urtheils gesetzt. Wer das Urtheil fällt, es sei die Bibel ein langer Irrthum der Menschheit, der urtheilt — verbrecherisch.

In der That urtheilt das Kind, welches sie zerlegt oder damit spielt, der Inka Atahualpa, der sein Ohr daran legt und sie verächtlich wegwirft, als sie stumm bleibt, eben so richtig über die Bibel, als der Pfaffe, welcher in ihr das „Wort Gottes“ anpreist, oder der Kritiker, der sie ein Machwerk von Menschenhänden nennt. Denn wie Wir mit den Dingen umspringen, das ist die Sache unseres Beliebens, unserer Willkühr: Wir gebrauchen sie nach Herzenslust, oder deutlicher, Wir gebrauchen sie, wie Wir eben können. Vorüber schreien denn die Pfaffen, wenn sie sehen, wie Hegel und die speculativen Theologen aus dem Inhalte der Bibel speculative Gedanken machen? Gerate darüber, daß jene nach Herzenslust damit gebahren oder „willkürlich damit verfahren“.

Weil Wir aber Alle im Behandeln der Objecte uns willkürlich zeigen, d. h. so mit ihnen umgehen, wie es uns am besten gefällt, nach unserem Gefallen (dem Philosophen gefällt nichts so sehr, als wenn er in Allem eine „Idee“ aufspüren kann, wie es dem Gottesfürchtigen gefällt, durch Alles, also z. B. durch Heilighaltung der Bibel, sich Gott zum Freunde zu machen): so begegnen Wir nirgends so peinlicher Willkühr, so fürchterlicher Gewalthätigkeit, so dummem Zwange, als eben in diesem Gebiete unserer — eigenen Willkühr. Verfahren Wir willkürlich, indem Wir die heiligen Gegenstände so oder so nehmen, wie wollen Wir's da den Pfaffengeistern verargen, wenn sie uns ebenso willkürlich nach ihrer

Art nehmen, und Uns des Regersfeuers oder einer andern Strafe, etwa der — Censur, würdig erachten?

Was ein Mensch ist, das macht er aus den Dingen; „wie Du die Welt anschaust, so schaut sie Dich wieder an“. Da läßt sich denn gleich der weise Rath vernehmen: Du mußt sie nur „recht, unbefangen“ u. s. w. anschauen. Als ob das Kind die Bibel nicht „recht und unbefangen“ anschaute, wenn es dieselbe zum Spielzeug macht. Jene kluge Weisung giebt Uns z. B. Feuerbach. Die Dinge schaut man eben recht an, wenn man aus ihnen macht, was man will (unter Dingen sind hier Objecte, Gegenstände überhaupt verstanden, wie Gott, unsere Mitmenschen, ein Liebchen, ein Buch, ein Thier u. s. w.). Und darum sind die Dinge und ihre Anschauung nicht das Erste, sondern Ich bin's, mein Wille ist's. Man will Gedanken aus den Dingen herausbringen, will Vernunft in der Welt entdecken, will Heiligkeit in ihr haben: daher wird man sie finden. „Suchet, so werdet Ihr finden.“ Was Ich suchen will, das bestimme Ich: Ich will Mir z. B. aus der Bibel Erbauung holen: sie ist zu finden; Ich will die Bibel gründlich lesen und prüfen: es wird Mir eine gründliche Bekehrung und Kritik entstehen — nach meinen Kräften. Ich erkiese Mir das, wonach mein Sinn steht, und erkiesend beweise Ich Mich — willkürlich.

Hieran knüpft sich die Einsicht, daß jedes Urtheil, welches Ich über ein Object fälle, das Geschöpf meines Willens ist, und wiederum leitet Mich jene Einsicht dahin, daß Ich Mich nicht an das Geschöpf, das Urtheil, verliere, sondern der Schöpfer bleibe, der Urtheilende, der stets von neuem schafft. Alle Prädicate von den Gegenständen sind meine Aussagen, meine Urtheile, meine — Geschöpfe. Wollen sie sich losreißen

von Mir, und etwas für sich sein, oder gar Mir imponiren, so habe Ich nichts Eiligeres zu thun, als sie in ihr Nichts, d. h. in Mich, den Schöpfer, zurückzunehmen. Gott, Christus, Dreieinigkeit, Eitlichkeit, das Gute u. s. w. sind solche Geschöpfe, von denen Ich Mir nicht bloß erlauben muß, zu sagen, sie seien Wahrheiten, sondern auch, sie seien Täuschungen. Wie Ich einmal ihr Dasein gewollt und decretirt habe, so will Ich auch ihr Nichtsein wollen dürfen; Ich darf sie Mir nicht über den Kopf wachsen, darf nicht die Schwachheit haben, etwas „Absolutes“ aus ihnen werden zu lassen, wodurch sie verewigt und meiner Macht und Bestimmung entzogen würden. Damit würde Ich dem Stabilitätsprincip verfallen, dem eigentlichen Lebensprincip der Religion, die sich's angelegen sein läßt, „unantastbare Heiligthümer“, „ewige Wahrheiten“, kurz ein „Heiliges“ zu creiren und Die das Drinige zu entziehen.

Das Object macht Uns in seiner heiligen Gestalt ebenso zu Besessenen, wie in seiner unheiligen, als übersinnliches Object ebenso, wie als sinnliches. Auf beide bezieht sich die Begierde oder Eucht, und auf gleicher Stufe stehen Geldgier und Echnsucht nach dem Himmel. Als die Aufklärer die Leute für die sinnliche Welt gewinnen wollten, predigte Lavater die Echnsucht nach dem Unsichtbaren. Nührung wollen die Einen hervorrufen, Nüchrigkeit die Andern.

Die Auffassung der Gegenstände ist eine durchaus verschiedene, wie denn Gott, Christus, Welt u. s. w. auf die mannigfaltigste Weise aufgefaßt wurden und werden. Jeder ist darin ein „Anderdenkender“, und nach blutigen Kämpfen hat man endlich so viel erreicht, daß die entgegengesetzten Ansichten über ein und denselben Gegenstand nicht mehr als

tedeswürdige Repereien verurtheilt werden. Die „Anderöden-
kenden“ vertragen sich. Allein warum sollte Ich nur anders
über eine Sache denken, warum nicht das Anderödenken bis
zu seiner letzten Spitze treiben, nämlich zu der, gar nichts
mehr von der Sache zu halten, also ihr Nichts zu denken,
sie zu erasiren? Dann hat die Auffassung selbst ein Ende,
weil nichts mehr aufzufassen ist. Warum soll Ich wohl sagen:
Gott ist nicht Allah, nicht Brahma, nicht Jehovah, sondern
— Gott; warum aber nicht: Gott ist nichts, als eine Täu-
schung? Warum brandmarkt man Mich, wenn Ich ein „Got-
tesleugner“ bin? Weil man das Geschöpf über den Schöpfer
setzt („Sie ehren und dienen dem Geschöpf mehr, denn dem
Schöpfer“ *) und ein herrschendes Object braucht, damit
das Subject hübsch unterwürfig diene. Ich soll unter
das Absolute Mich beugen, Ich soll es.

Durch das „Reich der Gedanken“ hat das Christenthum
sich vollendet, der Gedanke ist jene Innerlichkeit, in welcher
alle Lichter der Welt erlöschen, alle Existenz existenzlos wird,
der innerliche Mensch (das Herz, der Kopf) Alles in Allem
ist. Dieß Reich der Gedanken harret seiner Erlösung, harret
gleich der Sphinx des ödipischen Räthselswortes, damit es end-
lich eingehe in seinen Tod. Ich bin der Vernichter seines
Bestandes, denn im Reiche des Schöpfers bildet es kein eige-
nes Reich mehr, keinen Staat im Staate, sondern ein Ge-
schöpf meiner schaffenden — Gedankenlosigkeit. Nur zugleich
und zusammen mit der erstarrten, denkenden Welt kann die
Christenwelt, das Christenthum und die Religion selbst, zu
Grunde gehen; nur wenn die Gedanken ausgehen, giebt es

*) Römer 1, 25.

keine Gläubigen mehr. Es ist dem Denker sein Denken eine „erhabene Arbeit, eine heilige Thätigkeit“, und es ruht auf einem festen Glauben, dem Glauben an die Wahrheit. Zuerst ist das Beten eine heilige Thätigkeit, dann geht diese heilige „Andacht“ in ein vernünftiges und raisonnirendes „Denken“ über, das aber gleichfalls an der „heiligen Wahrheit“ seine unverrückbare Glaubensbasis behält, und nur eine wundervolle Maschine ist, welche der Geist der Wahrheit zu seinem Dienste aufzieht. Das freie Denken und die freie Wissenschaft beschäftigt Mich — denn nicht Ich bin frei, nicht Ich beschäftige Mich, sondern das Denken ist frei und beschäftigt Mich — mit dem Himmel und dem Himmlischen oder „Göttlichen“, das heißt eigentlich, mit der Welt und dem Weltlichen, nur eben mit einer „andern“ Welt; es ist nur die Umkehrung und Verrückung der Welt, eine Beschäftigung mit dem Wesen der Welt, daher eine Verrücktheit. Der Denker ist blind gegen die Unmittelbarkeit der Dinge und sie zu beweisen unfähig: er ist nicht, trinkt nicht, genießt nicht, denn der Essende und Trinkende ist niemals der Denker, ja dieser vergift Essen und Trinken, sein Fortkommen im Leben, die Nahrungsernährung u. s. w. über das Denken; er vergift es, wie der Betende es auch vergift. Darum erscheint er auch dem kräftigen Naturknecht als ein närrischer Kauz, ein Narr, wenngleich er ihn für heilig ansieht, wie den Alten die Rasenden so erschienen. Das freie Denken ist Raserei, weil keine Bewegung der Innerlichkeit, der bloß innerliche Mensch, welcher den übrigen Menschen leitet und regelt. Der Schamane und der speculative Philosoph bezeichnen die unterste und oberste Sprosse an der Stufenleiter des innerlichen Menschen, des — Mongolen. Schamane und

Philosoph kämpfen mit Gespenstern, Dämonen, Geistern, Göttern.

Von diesem freien Denken total verschieden ist das eigene Denken, mein Denken, ein Denken, welches nicht Mich leitet, sondern von Mir geleitet, fortgeführt oder abgebrochen wird, je nach meinem Gefallen. Dieß eigene Denken unterscheidet sich von dem freien Denken ähnlich, wie die eigene Sinnlichkeit, welche Ich nach Gefallen befriedige, von der freien, unbändigen, der Ich erliege.

Feuerbach pocht in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ immer auf das Sein. Darin bleibt auch er, bei aller Gegnerschaft gegen Hegel und die absolute Philosophie, in der Abstraction stehen; denn „das Sein“ ist Abstraction, wie selbst „das Ich“. Nur Ich bin nicht Abstraction allein, Ich bin Alles in Allem, folglich selbst Abstraction oder Nichts, Ich bin Alles und Nichts; Ich bin kein bloßer Gedanke, aber Ich bin zugleich voller Gedanken, eine Gedankenwelt. Hegel verurtheilt das Eigene, das Meinige, die — „Meinung“. Das „absolute Denken“ ist dasjenige Denken, welches vergißt, daß es mein Denken ist, daß Ich denke und daß es nur durch Mich ist. Als Ich aber verschlinge Ich das Meinige wieder, bin Herr desselben, es ist nur meine Meinung, die Ich in jedem Augenblicke ändern, d. h. vernichten, in Mich zurücknehmen und aufheben kann. Feuerbach will Hegel's „absolutes Denken“ durch das unüberwundene Sein schlagen. Das Sein ist aber in Mir so gut überwunden als das Denken. Es ist mein Sinn, wie jenes mein Denken.

Dabei kommt Feuerbach natürlich nicht weiter, als zu dem an sich trivialen Beweise, daß Ich die Sinne zu Allem brauche oder daß Ich diese Organe nicht gänzlich entbehren

kann. Freilich kann Ich nicht denken, wenn Ich nicht sinnlich existire. Allein zum Denken wie zum Empfinden, also zum Abstracten wie zum Sinnlichen brauche Ich vor allen Dingen Mich, und zwar Mich, diesen ganz Bestimmten, Mich diesen Einzigem. Wäre Ich nicht dieser, z. B. Hegel, so schaute Ich die Welt nicht so an, wie Ich sie anschau, Ich fände aus ihr nicht dasjenige philosophische System heraus, welches gerade Ich als Hegel finde u. s. w. Ich hätte zwar Sinne wie die andern Leute auch, aber Ich benutzte sie nicht so, wie Ich es thue.

So wird von Feuerbach gegen Hegel der Vorwurf ausgebracht *), daß er die Sprache mißbrauche, indem er anderes unter manchen Worten verstehe, als wofür das natürliche Bewußtsein sie nehme, und doch begeht auch er denselben Fehler, wenn er dem „Sinnlichen“ einen so eminenten Sinn giebt, wie er nicht gebräuchlich ist. So heißt es S. 69: „das Sinnliche sei nicht das Profane, Gedankenlose, das auf platter Hand Liegende, das sich von selbst Verstehende“. Ist es aber das Heilige, das Gedankenvolle, das verborgen Liegende, das nur durch Vermittlung Verständliche — nun so ist es nicht mehr das, was man das Sinnliche nennt. Das Sinnliche ist nur dasjenige, was für die Sinne ist; was hingegen nur denjenigen genießbar ist, die mit mehr als den Sinnen genießen, die über den Sinnengenuss oder die Sinnennempfangnis hinausgehen, das ist höchstens durch die Sinne vermittelt oder zugeführt, d. h. die Sinne machen zur Erlangung desselben eine Bedingung aus, aber es ist nichts Sinnliches mehr. Das Sinnliche, was es auch sei, in Mich

*) S. 47 ff.

aufgenommen, wird ein Unsinnliches, welches indeß wieder sämtliche Wirkungen haben kann, z. B. durch Aufregung meiner Affecte und meines Blutes.

Es ist schon gut, daß Feuerbach die Sinnlichkeit zu Ehren bringt, aber er weiß dabei nur den Materialismus seiner „neuen Philosophie“ mit dem bisherigen Eigenthum des Idealismus, der „absoluten Philosophie“, zu bekämpfen. So wenig die Leute sich's eintreden lassen, daß man vom „Geistigen“ allein, ohne Brot, leben könne, so wenig werden sie ihm glauben, daß man als ein Sinnlicher schon alles sei, also geistig, gedankenvoll u. s. w.

Durch das Sein wird gar nichts gerechtfertigt. Das Gedachte ist so gut als das Nicht-Gedachte, der Stein auf der Straße ist und meine Vorstellung von ihm ist auch. Beide sind nur in verschiedenen Räumen, jener im lustigen, dieser in meinem Korse, in Mir: denn Ich bin Raum wie die Straße.

Die Zünftigen oder Privilegirten dulden keine Gedankenfreiheit, d. h. keine Gedanken, die nicht von dem „Geber alles Guten“ kommen, heiße dieser Geber Gott, Papst, Kirch. oder wie sonst. Hat Jemand dergleichen illegitime Gedanken, so muß er sie seinem Beichtvater ins Ohr sagen und sich von ihm so lange kasteien lassen, bis den freien Gedanken die Sklavenpeinliche unerträglich wird. Auch auf andere Weise sorgt der Zünftegeist dafür, daß freie Gedanken gar nicht kommen, vor allem durch eine weise Erziehung. Wenn die Grundsätze der Moral gehörig eingeprägt wurden, der wird von moralischen Gedanken niemals wieder frei, und Raub, Meineid, Uebervortheilung u. dgl. bleiben ihm fixe Ideen, gegen die ihn keine Gedankenfreiheit schützt. Er hat seine Gedanken „von oben“ und bleibt dabei.

Andero die Concessionirten oder Patentirten. Jeder muß Gedanken haben und sich machen können, wie er will. Wenn er das Patent oder die Concession einer Denkfähigkeit hat, so braucht er kein besonderes Privilegium. Da aber „alle Menschen vernünftig sind“, so steht jedem frei, irgendwelche Gedanken sich in den Kopf zu setzen, und je nach dem Patent seiner Naturbegabung einen größeren oder geringeren Gedankenreichthum zu haben. Nun hört man die Ermahnungen, daß man „alle Meinungen und Ueberzeugungen zu ehren habe“, daß „jede Ueberzeugung berechtigt sei“, daß man „gegen die Ansichten Anderer tolerant“ sein müsse u. s. w.

Aber „eure Gedanken sind nicht meine Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege“. Oder vielmehr das Umgekehrte will Ich sagen: Eure Gedanken sind meine Gedanken, mit denen Ich schalte, wie Ich will, und die Ich unbarmherzig niederschlage: sie sind mein Eigenthum, welches Ich, so Mir's beliebt, vernichte. Ich erwarte von Euch nicht erst die Berechtigung, um eure Gedanken zu zerlegen und zu verblasen. Mich schiert es nicht, daß Ihr diese Gedanken auch die euren nennt, sie bleiben gleichwohl die meinigen, und wie Ich mit ihnen verfahren will, ist meine Sache, keine Anmaßung. Es kann Mir gefallen, Euch bei euren Gedanken zu lassen; dann schweige Ich. Glaubt Ihr, die Gedanken flögen so vogelfrei umher, daß sich Jeder welche holen dürfte, die er dann als sein untastbares Eigenthum gegen Mich geltend machte? Was umherfliegt, ist alles — mein.

Glaubt Ihr, eure Gedanken hätten Ihr für Euch und brauchtet sie vor keinem zu verantworten, oder, wie Ihr auch wohl sagt, Ihr hätten darüber nur Gott Rechenschaft abzule-

gen? Nein, eure großen und kleinen Gedanken gehören Mir, und Ich behandle sie nach meinem Gefallen.

Eigen ist Mir der Gedanke erst, wenn Ich ihn jeden Augenblick in Todesgefahr zu bringen kein Bedenken trage, wenn Ich seinen Verlust nicht als einen Verlust für Mich, einen Verlust Meiner, zu fürchten habe. Mein eigen ist der Gedanke erst dann, wenn Ich zwar ihn, er aber niemals Mich untersuchen kann, nie Mich fanatisirt, zum Werkzeug seiner Realisation macht.

Also Gedankenfreiheit erkauft, wenn Ich alle möglichen Gedanken haben kann; Eigenthum aber werden die Gedanken erst dadurch, daß sie nicht zu Herren werden können. In der Zeit der Gedankenfreiheit herrschen Gedanken (Ideen); bringe Ich's aber zum Gedankeneigenthum, so verhalten sie sich als meine Creaturen.

Wäre die Hierarchie nicht so ins Innere gedrungen, daß sie den Menschen allen Muth benahm, freie, d. h. Gott vielleicht mißfällige Gedanken zu verfolgen, so müßte man Gedankenfreiheit für ein ebenso leeres Wort ansehen, wie etwa eine Verdauungsfreiheit.

Nach der Meinung der Jünstigen wird Mir der Gedanke gegeben, nach der der Freidenker suche Ich den Gedanken. Dort ist die Wahrheit bereits gefunden und vorhanden, nur muß Ich sie vom Geber desselben durch Gnade — empfangen; hier ist die Wahrheit zu suchen und mein in der Zukunft liegendes Ziel, nach welchem Ich zu rennen habe.

In beiden Fällen liegt die Wahrheit (der wahre Gedanke) außer Mir, und Ich trachte ihn zu bekommen, sei es durch Geschenk (Gnade), sei es durch Erwerb (eigenes Verdienst). Also 1) Die Wahrheit ist ein Privilegium, 2) Nein, der

Weg zu ihr ist Allen patent, und weder die Bibel, noch der heilige Vater, oder die Kirche oder wer sonst ist im Besitz der Wahrheit: aber man kann ihren Besitz — especuliren.

Beide, das sieht man, sind eigenthumslos in Beziehung auf die Wahrheit: sie haben sie entweder als Lehen (denn der „heilige Vater“ z. B. ist kein Einziger; als Einziger ist er dieser Sirtus, Clemens u. s. w., aber als Sirtus, Clemens u. s. w. hat er die Wahrheit nicht, sondern als „heiliger Vater“, d. h. als ein Geist), oder als Ideal. Als Lehen ist sie nur für Wenige (Privilegirte), als Ideal für Alle (Patentirte).

Gedankenfreiheit hat also den Sinn, daß Wir zwar alle im Dunkel und auf den Wegen des Irrthums wandeln, Jeder aber auf diesem Wege sich der Wahrheit nähern könne und mithin auf dem rechten Wege sei („Jede Straße führt nach Rom, an's Ende der Welt u. s. w.“). Gedankenfreiheit bedeutet daher so viel, daß Wir der wahre Gedanke nicht eigen sei; denn wäre er dies, wie wollte man sich von ihm abschließen?

Das Denken ist ganz frei geworden, und hat eine Menge von Wahrheiten aufgestellt, denen Ich mich fügen muß. Es sucht sich zu einem System zu vollenden und zu einer absoluten „Verfassung“ zu bringen. Im Staate z. B. sucht es etwa nach der Idee so lange, bis es den „Vernunft-Staat“ herausgebracht hat, in welchem Ich Mir's dann recht sein lassen muß; im Menschen (der Anthropologie) so lange, bis es „den Menschen gefunden hat“.

Der Denkende unterscheidet sich vom Glaubenden nur dadurch, daß er viel mehr glaubt als dieser, der sich seinerseits bei seinem Glauben (Glaubensartikel) viel weniger denkt. Der Denkende hat tausend Glaubenssätze, wo der Gläubige

mit wenigen auslemt; aber jener bringt in seine Säge Zusammenhang und nimmt wiederum den Zusammenhang für den Maassstab ihrer Würdigung. Wagt ihm einer oder der andere nicht in seinen Arm, so wirft er ihn hinaus.

Die Denkenden laufen in ihren Aussprüchen den Gläubigen parallel. Statt: „Wenn es aus Gott ist, werdet Ihr's nicht tilgen“, heisst's: „Wenn es aus der Wahrheit ist, wahr ist“; statt: „Gibt Gott die Ehre“ — „Gibt der Wahrheit die Ehre“. Es gilt Mir aber sehr gleich, ob Gott oder die Wahrheit siegt; zuvörderst will Ich siegen.

Wie soll übrigens innerhalb des Staates oder der Gesellschaft eine „unbeschränkte Freiheit“ denkbar sein? Es kann der Staat wohl Einen gegen den Andern schützen, aber sich selbst darf er doch nicht durch eine ungemessene Freiheit, eine sogenannte Zügellosigkeit, gefährden lassen. So erklärt der Staat bei der „Unterrichtsfreiheit“ nur dies, daß ihm Jeder recht sei, der, wie es der Staat, oder sapslicher gesprochen, die Staatsgewalt haben will, unterrichtet. Auf dies „wie es der Staat haben will“ kommt es für die Concurrirenden an. Will z. B. die Geistlichkeit nicht, wie der Staat, so schließt sie sich selbst von der Concurrenz aus (s. Frankreich). Die Grenze, welche im Staate aller und jeder Concurrenz nothwendig gezogen wird, nennt man „die Ueberwachung und Obergaufsicht des Staates“. Indem der Staat die Unterrichtsfreiheit in die gebührenden Schranken weist, setzt er zugleich der Gedankenfreiheit ihr Ziel, weil nämlich die Leute in der Regel nicht weiter denken, als ihre Lehrer gedacht haben.

Man höre den Minister Guizot^{*)}: „Die große Schwie-

^{*)} Pairskammer den 25. April 1844.

rigkeit der heutigen Zeit ist die Leitung und Beherrschung des Geistes. Ehemals erfüllte die Kirche diese Mission, jetzt ist sie dazu nicht hinreichend. Die Universität ist es, von der dieser große Dienst erwartet werden muß, und sie wird nicht ermangeln, ihn zu leisten. Wir, die Regierung, haben die Pflicht, sie darin zu unterstützen. Die Charte will die Freiheit des Gedankens und die des Gewissens.“ Zu Gunsten also der Gedanken- und Gewissensfreiheit fordert der Minister „die Leitung und Beherrschung des Geistes“.

Der Katholicismus zog den Examinanden vor das Forum der Kirchlichkeit, der Protestantismus vor das der biblischen Christlichkeit. Es wäre nur wenig gebessert, wenn man ihn vor das der Vernunft zöge, wie z. B. Ruge will *). Ob die Kirche, die Bibel oder die Vernunft (auf die sich übrigens schon Luther und Husz beriefen) die heilige Autorität ist, macht im Wesentlichen keinen Unterschied.

Lösbar wird die „Frage unserer Zeit“ noch nicht einmal dann, wenn man sie so stellt: Ist irgend ein Allgemeines berechtigt oder nur das Einzelne? Ist die Allgemeinheit (wie Staat, Gesetz, Sine, Sittlichkeit u. s. w.) berechtigt oder die Einzelheit? Lösbar wird sie erst, wenn man überhaupt nicht mehr nach einer „Berechtigung“ fragt und keinen bloßen Kampf gegen „Privilegien“ führt. — Eine „vernünftige“ Lehrfreiheit, die „nur das Gewissen der Vernunft anerkennt“ **), bringt Uns nicht zum Ziele; Wir brauchen vielmehr eine egoistische, eine Lehrfreiheit für alle Eigenheit, worin Ich zu einem Vernehmbareren werde und mich ungehemmt kund geben

*) Quæstio 1, 120.

**) Quæstio 1, 127.

kann. Daß Ich Mich „vernehmbar“ mache, daß allein ich „Vernunft“, sei Ich auch noch so unvernünftig; indem Ich Mich vernehmen lasse und so Mich selbst vernehme, genießen Andere sowohl als Ich selber Mich, und verzehren Mich zugleich.

Was wäre denn gewonnen, wenn, wie früher das rechtgläubige, das loyale, das sittliche u. s. w. Ich frei war, nun das vernünftige Ich frei würde? Wäre dies die Freiheit Meiner?

Bist Ich als „vernünftiges Ich“ frei, so ist das Vernünftige an Mir oder die Vernunft frei, und diese Freiheit der Vernunft oder Freiheit des Gedankens war von jeher das Ideal der christlichen Welt. Das Denken — und, wie gesagt, ist der Glaube auch Denken, wie das Denken Glaube ist — wollte man frei machen, die Denkenden, d. h. sowohl die Gläubigen als die Vernünftigen, sollten frei sein, für die Uebrigen war Freiheit unmöglich. Die Freiheit der Denkenden aber ist die „Freiheit der Kinder Gottes“ und zugleich die unbarmherzigste — Hierarchie oder Herrschaft des Gedankens: denn dem Gedanken erliege Ich. Sind die Gedanken frei, so bin Ich ihr Sklave, so habe Ich keine Gewalt über sie und werde von ihnen beherrscht. Ich aber will den Gedanken haben, will voller Gedanken sein, aber zugleich will Ich gedankenlos sein, und bewahre Mir statt der Gedankenfreiheit die Gedankenlosigkeit.

Kommt es darauf an, sich zu verständigen und mitzuthellen, so kann Ich allerdings nur von den menschlichen Mitteln Gebrauch machen, die Mir, weil Ich zugleich Mensch bin, zu Gebote stehen. Und wirklich habe Ich nur als Mensch Gedanken, als Ich bin Ich zugleich gedankenlos.

Wer einen Gedanken nicht los werden kann, der ist soweit nur Mensch, ist ein Knecht der Sprache, dieser Menschen-
 fassung, dieses Schages von menschlichen Gedanken. Die
 Sprache oder „das Wort“ tyrannisiert Und am Ärgsten, weil
 sie ein ganzes Heer von fixen Ideen gegen uns aufführt.
 Beobachte Dich einmal jetzt eben bei deinem Nachdenken, und
 Du wirst finden, wie Du nur dadurch weiter kommst, daß
 Du jeden Augenblick getanken- und sprachlos wirst. Du bist
 nicht etwa bloß im Schlafe, sondern selbst im tiefsten Nach-
 denken getanken- und sprachlos, ja dann gerade am meisten.
 Und nur durch diese Gedankenlosigkeit, diese verkannte „Gedan-
 kensfreiheit“ oder Freiheit vom Gedanken bist Du dein eigen.
 Erst von ihr aus gelangst Du dazu, die Sprache als dein
 Eigenthum zu gebrauchen.

Ist das Denken nicht mein Denken, so ist es bloß ein
 fortgesetzener Gedanke, ist Sklavenarbeit oder Arbeit eines
 „Diener's am Worte“. Für mein Denken ist nämlich der An-
 fang nicht ein Gedanke, sondern Ich, und darum bin Ich auch
 sein Ziel, wie denn sein ganzer Verlauf nur ein Verlauf mei-
 nes Selbstgenusses ist; für das absolute oder freie Denken ist
 hingegen das Denken selbst der Anfang, und es quält sich da-
 mit, diesen Anfang als die äußerste „Abstraction“ (z. B. als
 Sein) aufzustellen. Obentiefte Abstractionen oder dieser Gedanke
 wird dann weiter ausgegraben.

Das absolute Denken ist die Sache des menschlichen Gei-
 stes, und dieser ist ein heiliger Geist. Daher ist dies Denken
 Sache der Massen, die „Sinn dafür haben“, Sinn für die
 „höchsten Interessen der Menschheit“, für „den Geist“.

Dem Gläubigen sind die Wahrheiten eine ausgemachte
 Sache, eine Thatache; dem frei Denkenden eine Sache, die erst

noch ausgemacht werden soll. Das absolute Denken sei noch so ungläubig, seine Ungläubigkeit hat ihre Schranken, und es bleibt doch ein Glaube an die Wahrheit, an den Geist, an die Idee und ihren endlichen Sieg: es sündigt nicht gegen den heiligen Geist. Alles Denken aber, das nicht gegen den heiligen Geist sündigt, ist Geistes- oder Gespensterglaube.

Dem Denken kann ich so wenig entzagen, als dem Empfinden, der Thätigkeit des Geistes so wenig als der Sinnen- thätigkeit. Wie das Empfinden unser Sinn für die Dinge, so ist das Denken unser Sinn für die Wesen (Gedanken). Die Wesen haben ihr Dasein an allem Sinnlichen, besonders am Worte. Die Macht der Worte folgt auf die der Dinge: erst wird man durch die Muth bezwungen, hernach durch Ueberzeugung. Die Gewalt der Dinge überwindet unser Muth, unser Geist; gegen die Macht einer Ueberzeugung, also des Wortes, verliert selbst die Fellei und das Schwert seine Uebermacht und Kraft. Die Ueberzeugungsmenschen sind die pflänschen, die jeder Verführung des Satans widerstehen.

Das Christenthum nahm den Dingen dieser Welt nur ihre Unwiderstehlichkeit, machte uns unabhängig von ihnen. Gleich- weise erhebe Ich Mich über die Wahrheiten und ihre Macht: Ich bin wie übersinnlich so überwacht. Die Wahrheiten sind vor Mir so gemein und so gleichgültig wie die Dinge, sie reißen Mich nicht hin und begeistern mich nicht. Da ist auch nicht Eine Wahrheit, nicht das Recht, nicht die Freiheit, die Menschlichkeit u. s. w., die vor Mir Bestand hätte, und der ich mich unterwürfe. Sie sind Worte, nichts als Worte, wie dem Christen alle Dinge nichts als „eitle Dinge“ sind. In den Worten und den Wahrheiten (jedes Wort ist eine Wahrheit, wie Hegel behauptet, daß man keine Lüge sagen

Könne) ist kein Heil für Mich, so wenig als für den Christen in den Dingen und Gütern. Wie Mich die Reichthümer dieser Welt nicht glücklich machen, so auch die Wahrheiten nicht. Die Versuchungsgeschichte spielt jetzt nicht mehr der Satan, sondern der Geist, und dieser verführt nicht durch die Dinge dieser Welt, sondern durch die Gedanken derselben, durch den „Glanz der Idee“.

Neben den weltlichen Gütern müssen auch alle heiligen Güter entwerthet hingestellt werden.

Wahrheiten sind Phrasen, Kettenarten, Worte (λόγος); in Zusammenhang oder in Reih' und Glied gebracht, bilden sie die Logik, die Wissenschaft, die Philosophie.

Zum Denken und Sprechen brauche Ich die Wahrheiten und Worte, wie zum Essen die Speisen; ohne sie kann Ich nicht denken noch sprechen. Die Wahrheiten sind der Menschlichen Gedanken, in Worten niedergelegt und deshalb ebenso vorhanden, wie andere Dinge, ebgleich nur für den Geist oder das Denken vorhanden. Sie sind Menschenfahrungen und menschliche Geschöpfe, und wenn man sie auch für göttliche Offenbarungen ausgiebt, so bleibt ihnen doch die Eigenschaft der Fremdheit für Mich, ja als meine eigenen Geschöpfe sind sie nach dem Schöpfungsacte Mir bereits entfremdet.

Der Christenmensch ist der Denkgläubige, der an die Oberherrschafft der Gedanken glaubt und Gedanken, sogenannte „Principien“ zur Herrschafft bringen will. Zwar priist Mancher die Gedanken und wählt keinen derselben ohne Kritik zu seinem Herrn, aber er gleicht darin dem Hunde, der die Leute beschneppert, um „seinen Herrn“ herauszuriechen: auf den herrschenden Gedanken sieht er's allezeit ab. Der Christ kann unendlich viel reformiren und revoltiren, kann die herr-

identen Begriffe von Jahrhunderten zu Grunde richten: immer wird er wieder nach einem neuen „Principe“ oder neuen Herrn trachten, immer wieder eine höhere oder „tiefer“ Wahrheit ausdrücken, immer einen Gultus wieder hervortreiben, immer einen zur Herrschaft berufenen Geist proclamiren, ein Gesetz für Alle hinstellen.

Och! es auch nur Eine Wahrheit, welcher der Mensch sein Leben und seine Kräfte widmen müßte, weil er Mensch ist, so ist er einer Regel, Herrschaft, Gesetz u. s. w. unterworfen, ein Dienermann. Solche Wahrheit soll z. B. der Mensch, die Menschlichkeit, die Freiheit u. s. w. sein.

Tagegen kann man so sagen: Ob Du mit dem Denken Dich des Weisens bejaßen willst, das kommt auf Dich an: nur wisse, daß, wenn Du es im Denken zu etwas Erheblichem bringen möchtest, viele und schwere Probleme zu lösen such, ohne deren Ueberwindung Du nicht weiter kommen kannst. Es existirt also keine Pflicht mit kein Beruf für Dich, mit Gedanken (Ideen, Wahrheiten) Dich abzugeben, willst Du's aber, so mußt Du weithin, das, was Anderer Kräfte in Erörterung dieser schwierigen Gegenstände schon gefordert haben, zu benutzen.

So hat alle, wer denken will, allerdings eine Aufgabe, die er sich mit jenem Willen bewußt oder unbewußt setzt: aber die Aufgabe zu denken oder zu glauben hat Keiner. — Im ersten Falle kann es heißen: Du gehst nicht weit genug, hast ein beschränktes und besangenes Interesse, gehst der Sache nicht auf den Grund, bist bewältigt so nicht vollständig. Andererseits aber, je weit Du auch jedesmal kommen magst, Du bist doch immer zu Ende, hast keinen Beruf weiter zu schreiben und kannst es haben, wie Du willst oder vermagst. Es steht da, wie mit einer andern Arbeit, die Du aufgeben kannst.

wenn Dir die Lust dazu abgeht. Ebenso wenn Du eine Sache nicht mehr glauben kannst, so hast Du zum Glauben Dich nicht zu zwingen oder als mit einer heiligen Glaubenswahrheit Dich forttaumelnd zu beschäftigen, wie es die Theologen oder Philosophen machen, sondern kannst getrost dein Interesse aus ihr zurückziehen und sie laufen lassen. Die pfäffischen Geister werden Dir freilich tiefe Interessiertheit für „Auktheit, Gedankenlosigkeit, Verstandtheit, Selbstaufkündigung“ u. dgl. auslegen. Aber laß Du den Bindel nur dennoch liegen. Keine Sache, kein sogenanntes „höchstes Interesse der Menschheit“, keine „heilige Sache“ ist werth, daß Du ihr dienest, und um ihrerwillen Dich damit befaßest; ihren Werth magst Du allein darin suchen, ob sie Dir um Deinetwillen werth ist. Werter wie die Kister, mahnt der biblische Spruch. Kister aber haben kein heiliges Interesse und wissen nichts von einer „guten Sache“. Desto genauer wissen sie, wonach ihnen der Sinn steht, und wie sie dazu gelangen sollen, das betenden sie nach besten Kräften.

Das Denken wird so wenig als das Empfinden aufhören. Aber die Macht der Gedanken und Ideen, die Herrschaft der Theorien und Principien, die Oberherrlichkeit des Geistes, kurz die — Hierarchie währt so lange, als die Pfaffen, d. h. Theologen, Philosophen, Staatsmänner, Willkür, Liberale, Schulmeister, Bedienten, Aeltern, Kister, Obdient, Prent'hen, George Sant, Plunischli u. i. w., u. i. w. das große Wort führen: die Hierarchie wird tanzen, so lange man an Principien glaubt, denkt, oder auch sie kritisiert: denn selbst die unerbittlichste Kritik, die alle geltenden Principien untergräbt, glaubt schließlich doch an das Princip.

Es kritisiert Jeder, aber das Kriterium ist verdrückt.

Man jagt dem „rechten“ Kriterium nach. Dieß rechte Kriterium ist die erste Voraussetzung. Der Kritiker geht von einem Sage, einer Wahrheit, einem Glauben aus. Dieser ist nicht eine Schöpfung des Kritikers, sondern des Dogmatikers, ja er wirkt sogar gewöhnlich aus der Zeitbildung ohne Weiteres aufgenommen, wie z. B. „die Freiheit“, „die Menschlichkeit“ u. s. w. Der Kritiker hat nicht „den Menschen gefunden“, sondern als „der Mensch“ ist diese Wahrheit vom Dogmatiker festgestellt worden, und der Kritiker, der übrigens mit jenem dieselbe Person sein kann, glaubt an diese Wahrheit, diesen Glaubenssag. In diesem Glauben und bejessen von diesem Glauben kritisiert er.

Das Geheimniß der Kritik ist inwendig eine „Wahrheit“: diese bleibt ihr energisirendes Mysterium.

Aber Ich unterscheide zwischen dienstbarer und eigener Kritik. Kritisiere Ich unter der Voraussetzung eines höchsten Wesens, so dient meine Kritik dem Wesen und wird um seinen Willen geführt: bin Ich z. B. bejessen von dem Glauben an einen „freien Staat“, so kritisiere Ich alles dahin Einschlagende von dem Gesichtspunkte aus, ob es diesem Staat conuenirt; denn Ich liebe diesen Staat; kritisiere ich als Frommer, so zerfällt Mir Alles in göttlich und teuflisch, und die Natur besteht vor meiner Kritik aus Gottes Spuren oder Teufels Spuren (hatet Benennungen wie: Gottesgabe, Gottesberg, Teufelskranz u. s. w.), die Menschen aus Gläubigen und Ungläubigen u. s. w.; kritisiere Ich, indem Ich an den Menschen als das „wahre Wesen“ glaube, so zerfällt Mir zunächst Alles in den Menschen und den Unmenschen u. s. w.

Die Kritik ist bis auf den heutigen Tag ein Werk der Liebe geblieben: denn wir üben sie allezeit einem Wesen zu

Liebe. Alle dienstbare Kritik ist ein Liebesproduct, eine Besessenheit, und verfährt nach jenem neuschamentlichen: „Prüfet Alles und das Gute behaltet.“ *) „Das Gute“ ist der Prüfstein, das Kriterium. Das Gute, unter tausenderlei Namen und Gestalten wiederkehrend, blieb immer die Voraussetzung, blieb der dogmatisch feste Punkt für diese Kritik, blieb die — ihre Idee.

Unbejungen setzt der Kritiker, indem er sich an die Arbeit macht, die „Wahrheit voraus, und in dem Glauben, daß sie zu finden sei, sucht er die Wahrheit. Er will das Wahre ermitteln und hat daran eben jenes „Gute“.

Voraussetzen heißt nichts andres, als einen Gedanken voranstellen, oder etwas vor allem Andern denken und von diesem Gedanken aus das Uebrige denken, t. h. es daran messen und kritischen. Mit andern Worten sagt dies so viel, daß das Denken mit einem Gedanken beginnen soll. Begönne das Denken überhaupt, hieß beginnen zu werden, wäre das Denken ein Subject, eine eigene handelnde Persönlichkeit, wie schon die Pflanz eine solche ist, so wäre freilich nicht davon abzustehen, daß das Denken mit sich anfangen müsse. Allein die Personification des Denkens bringt eben jene unzähligen Irrthümer zu Stande. Im Hegel'schen Systeme wird immer so gesprochen, als dächte und handelte das Denken oder „der denkende Geist“, t. h. das personifizierte Denken, das Denken als Wesen; im kritischen Liberalismus heißt es stets: „die Kritik“ thue das und das, oder auch: „das Selbstbewußtsein“ fahre das und das. Gilt aber das Denken für das persönlich Handelnde, so muß das Denken selbst vorausgesetzt sein,

*) I. Brief. S. 21

gilt die Kritik dafür, so muß gleichfalls ein Gedanke voraussetzen. Denken und Kritik könnten nur von sich aus thätig, müßten selbst die Voraussetzung ihrer Thätigkeit sein, da sie, ohne zu sein, nicht thätig sein könnten. Das Denken aber, als Vorausgesetztes, ist ein fester Gedanke, ein Dogma: Denken und Kritik könnten also nur von einem Dogma ausgehen, d. h. von einem Gedanken, einer festen Idee, einer Voraussetzung.

Wir kommen damit wieder auf das oben Ausgesprochene zurück, daß das Christenthum in der Entwicklung einer Gedankenwelt bestehe, oder daß es die eigentliche „Gedankenfreiheit“ sei, der „freie Gedanke“, der „freie Geist“. Die „wahre“ Kritik, die Ich die „dienstbare“ nannte, ist daher ebenso die „freie“ Kritik, denn sie ist nicht mein eigen.

Außerdem verhält es sich, wenn das Deinige nicht zu einem Mündlichen gemacht, nicht personifiziert, nicht als ein eigener „Geist“ selbstständig wirkt. Dein Denken hat nicht „das Denken“ zur Voraussetzung, sondern Dich. Aber so setzt Du Dich doch voraus? Ja, aber nicht Mir, sondern meinem Denken. Vor meinem Denken bin — Ich. Daraus folgt, daß meinem Denken nicht ein Gedanke vorhergeht, oder daß mein Denken ohne eine „Voraussetzung“ ist. Denn die Voraussetzung, welche Ich für mein Denken bin, ist keine vom Denken gemachte, keine gedachte, sondern ist das gesetzte Denken selbst, ist der Signet des Denkens, und beweist nur, daß das Denken nichts weiter ist, als — Eigenthum, d. h. daß ein „selbstständiges“ Denken, ein „konkreter Geist“ gar nicht existirt.

Diese Umkehrung der gewöhnlichen Betrachtungsweise könnte einem leeren Spiel mit Abstractionen so ähnlich sehen,

daß selbst diejenigen, gegen welche sie gerichtet ist, ihrer harmlosen Wendung sich ergaben, wenn nicht practische Folgen sich daran knüpften.

Um diese in einen bünftigen Austrud zu bringen, so wird nun behauptet, daß nicht der Mensch das Maas von Allem, sondern daß Ich dieses Maas sei. Der dienstbare Kritiker hat ein anderes Wesen, eine Idee, vor Augen, welchem er dienen will; darum schlachtet er seinem Gotte nur die falschen Götzen. Was diesem Wesen zu Liebe geschieht, was wäre es anders, als ein — Werk der Liebe? Ich aber habe, wenn Ich kritisiere, nicht einmal Mich vor Augen, sondern mache Mir nur ein Vergnügen, amüsire Mich nach meinem Geschmade: je nach meinem Bedürfnis zerkaue Ich die Sache, oder ziehe nur ihren Dust ein.

Sprechender noch wird der Unterschied beider Verfassungsarten sich herausstellen, wenn man bedenkt, daß der dienstbare Kritiker, weil ihn die Liebe leitet, der Sache selbst zu dienen meint.

Die Wahrheit oder „die Wahrheit überhaupt“ will man nicht aufgeben, sondern suchen. Was ist sie anders als das *être suprême*, das höchste Wesen? Verweisen müßte auch die „wahre Kritik“, wenn sie den Glauben an die Wahrheit verliere. Und doch ist die Wahrheit nur ein — Gedanke, aber nicht bloß einer, sondern sie ist der Gedanke, der über alle Gedanken ist, der unumstößliche Gedanke, sie ist der Gedanke selbst, der alle andern erst heiligt, ist die Reihe der Gedanken, der „absolute“, der „heilige“ Gedanke. Die Wahrheit hält länger vor, als alle Götter; denn nur in ihrem Dienste und ihr zu Liebe hat man die Götter und zuletzt selbst den Gott gekürzt. Den Untergang der Göttenwelt überbaut

„die Wahrheit“, denn sie ist die unsterbliche Seele dieser vergänglichlichen Götterwelt, sie ist die Gottheit selber.

Ich will antworten auf die Frage des Pilatus: Was ist Wahrheit? Wahrheit ist der freie Gedanke, die freie Idee, der freie Geist; Wahrheit ist, was von Dir frei, was nicht dein eigen, was nicht in deiner Gewalt ist. Aber Wahrheit ist auch das völlig Unselbständige, Unpersönliche, Unwirkliche und Unbelebte; Wahrheit kann nicht aufstehen, wie Du aufstehest, kann sich nicht bewegen, nicht ändern, nicht entwickeln; Wahrheit empfangt und empfängt alles von Dir und ist selbst nur durch Dich, denn sie existirt nur in — deinem Kopfe. Du giebst das ja, daß die Wahrheit ein Gedanke sei, aber nicht jeder Gedanke sei ein wahrer, oder, wie Du's auch wohl ausdrückst, nicht jeder Gedanke ist wahrhaft und wirklich Gedanke. Und weran mißest und erkennst Du den wahren Gedanken? An deiner Ohnmacht, nämlich daran, daß Du ihm nichts mehr anhaben kannst! Wenn er Dich überwältigt, begeistert und fortreißt, dann hältst Du ihn für den wahren. Seine Herrschaft über Dich documentirt Dir seine Wahrheit, und wenn er Dich besetzt und Du von ihm besessen bist, dann ist Dir wohl bei ihm, denn dann hast Du keinen — Herren und Meister gefunden. Als Du die Wahrheit suchtest, wonach sehnte sich dein Herz da? Nach deinem Herrn! Du trachtetest nicht nach deiner Gewalt, sondern nach einem Gewaltigen, und wolltest einen Gewaltigen erheben („Erhöhet den Herrn, unsern Gott!“). Die Wahrheit, mein lieber Pilatus, ist — der Herr, und Alle, welche die Wahrheit suchen, suchen und preisen den Herrn. Wo existirt der Herr? Wo anders als in deinem Kopfe? Er ist nur Geist, und wo immer Du ihn wirklich zu erblicken glaubst, da ist er ein — Gespenst; der Herr ist ja bloß ein

Gedachte, und nur die christliche Angst und Qual, das Unsichtbare sichtbar, das Geistige leibhaftig zu machen, erzeugte das Gespenst und war der furchtsame Jammer des Gespensterglaubens.

So lange Du an die Wahrheit glaubst, glaubst Du nicht an Dich und bist ein — Diener, ein — religiöser Mensch. Du allein bist die Wahrheit, oder vielmehr, Du bist mehr als die Wahrheit, die vor Dir gar nichts ist. Allerdings fragst auch Du nach der Wahrheit, allerdings „kritisirest“ auch Du, aber Du fragst nicht nach einer „höhern Wahrheit“, die nämlich höher wäre als Du, und kritisirest nicht nach dem Kriterium einer solchen. Du machst Dich an die Gedanken und Vorstellungen wie an die Erschelungen der Dinge nur zu dem Zwecke, um sie Dir muntgeracht, genießbar und eigen zu machen, Du willst sie nur bevältigen und ihr Eigener werden, willst Dich in ihnen orientiren und zu Hause wissen, und befindest sie wahr oder siehst sie in ihrem wahren Lichte dann, wenn sie Dir nicht mehr ent schlüpfen können, keine ungepakte oder unbegriffene Stelle mehr haben, oder wenn sie Dir recht, wenn sie dein Eigenthum sind. Werden sie nachgehends wieder schwerer, entwicken sie deiner Gewalt sich wieder, so ist das eben ihre Unwahrheit, nämlich keine Thunmacht. Deine Thunmacht ist ihre Macht, deine Demuth ihre Heheit. Ihre Wahrheit also bist Du oder ist das Nichts, welches Du für sie bist und in welches sie zerfließen, ihre Wahrheit ist ihre Wichtigkeit.

Erst als das Eigenthum Meiner kommen die Geister, die Wahrheiten, zur Ruhe, und sie sind dann erst wirklich, wenn ihnen die leidige Existenz entzogen und sie zu einem Eigenthum Meiner gemacht werden, wenn es nicht mehr heißt: die Wahr-

heit entwickelt sich, herrscht, macht sich geltend, die Geschichte (auch ein Begriff) siegt u. dergl. Niemals hat die Wahrheit gesiegt, sondern stets war sie mein Mittel zum Siege, ähnlich dem Schwerte („das Schwert der Wahrheit“). Die Wahrheit ist todt, ein Buchstabe, ein Wort, ein Material, das Ich verbrauchen kann. Alle Wahrheit für sich ist todt, ein Leichnam; lebendig ist sie nur in derselben Weise, wie meine Lunge lebendig ist, nämlich in dem Maasse meiner eigenen Lebendigkeit. Die Wahrheiten sind Material wie Kraut und Unkraut; ob Kraut oder Unkraut, darüber liegt die Entscheidung in Mir.

Mir sind die Gegenstände nur Material, das Ich verbrauche. Wo Ich hingreife, fasse Ich eine Wahrheit, die Ich Mir zuriichte. Die Wahrheit ist Mir gewiß, und Ich brauche sie nicht zu erschauen. Der Wahrheit einen Dienst zu leisten, ist nirgends meine Abicht; sie ist Mir nur ein Nahrungsmittel für meinen denkenden Kopf, wie die Kartoffel für meinen verdauenden Magen, der Freund für mein geselliges Herz. So lange Ich Lust und Kraft zu denken habe, dient Mir jede Wahrheit nur dazu, sie nach meinem Vermögen zu verarbeiten. Wie für den Christen die Wirklichkeit oder Weltlichkeit, so ist für Mich die Wahrheit „eitel und nichtig“. Sie existirt gerade so gut, als die Dinge dieser Welt fortexistiren, obgleich der Christ ihre Nichtigkeit bewiesen hat; aber sie ist eitel, weil sie ihren Werth nicht in sich hat, sondern in Mir. Für sich ist sie werthlos. Die Wahrheit ist eine — Creatur.

Wie Ihr durch eure Thätigkeit unzählige Dinge erschafft, ja den Erdboden neu gestaltet und überall Menschenwerke errichtet, so mögt Ihr auch noch zahllose Wahrheiten durch euer Denken erfinden, und Wir wollen Uns gerne daran erfreuen.

Wie Ich Mich jedoch nicht dazu hergeben mag, eine neu entdeckten Maschinen maschinenmäßig zu betreiben, sondern sie nur zu meinem Nutzen in Gang setzen helfe, so will Ich auch eure Wahrheiten nur gebrauchen, ohne Mich für ihre Verbesserungen gebrauchen zu lassen.

Alle Wahrheiten unter Mir sind Mir lieb; eine Wahrheit über Mir, eine Wahrheit, nach der Ich Mich richten müßte, kenne Ich nicht. Für Mich giebt es keine Wahrheit, denn über Mich geht nichts! Auch nicht mein Wesen, auch nicht das Wesen des Menschen geht über Mich! Und zwar über Mich, diesen „Tropfen am Eimer“, diesen „unbedeutenden Menschen“!

Ihr glaubt das Aeußerste gethan zu haben, wenn Ihr läh'n behauptet, es gebe, weil jede Zeit ihre eigene Wahrheit habe, keine „absolute Wahrheit“. Damit laßt Ihr ja dennoch jeder Zeit ihre Wahrheit, und erschafft so recht eigentlich eine „absolute Wahrheit“, eine Wahrheit, die keiner Zeit fehlt, weil jede Zeit, wie ihre Wahrheit auch immer sei, doch eine „Wahrheit“ hat.

Soll nur gesagt sein, daß man in jeder Zeit gedacht, mit- hin Gedanken oder Wahrheiten gehabt hat, und daß diese in der folgenden Zeit andere waren, als in der früheren? Nein, es soll heißen, daß jede Zeit ihre „Glaubenswahrheit“ hatte; und in der That ist noch keine erschienen, worin nicht eine „höhere Wahrheit“ anerkannt werden wäre, eine Wahrheit, der man als „Heiligkeit und Majestät“ sich unterwerfen zu müssen glaubte. Jede Wahrheit einer Zeit ist die fixe Idee derselben, und wenn man später eine andere Wahrheit fand, so geschah dies immer nur, weil man eine andere suchte: man reformirte nur die Narrheit und zog ihr ein modernes Kleid an. Denn

man wollte doch — wer durfte an der Berechtigung hierzu zweifeln? — man wollte von einer „Idee begeistert“ sein. Man wollte von einem Gedanken beherrscht, — bepossen sein! Der modernste Herrscher dieser Art ist „unser Wesen“ oder „der Mensch“.

Für alle freie Kritik war ein Gedanke das Kriterium, für die eigene Kritik bin Ich's, Ich, der Unsagbare, mithin nicht bloß Gedachte; denn das bloß Gedachte ist stets sagbar, weil Wort und Gedanke zusammenfallen. Wahr ist, was mein ist, unwahr das, dem Ich eigen bin; wahr z. B. der Verein, unwahr der Staat und die Gesellschaft. Die „freie und wahre“ Kritik sorgt für die consequente Herrschaft eines Gedankens, einer Idee, eines Geistes, die „eigene“ für nichts als meinen Selbstgenuß. Darin aber gleicht die letztere in der That — und Wir wollen ihr diese „Schmach“ nicht ersparen! — der thierischen Kritik des Instinctes. Mir ist es, wie dem kritisirenden Thiere, nur um Mich, nicht „um die Sache“ zu thun. Ich bin das Kriterium der Wahrheit, Ich aber bin keine Idee, sondern mehr als Idee, d. h. unaussprechlich. Meine Kritik ist keine „freie“, nicht frei von Mir, und keine „dienstbar“, nicht im Dienste einer Idee, sondern eine eigene.

Die wahre oder menschliche Kritik bringt nur heraus, ob etwas dem Menschen, dem wahren Menschen convenire; durch die eigene Kritik aber ermittelt Du, ob es Dir convenirt.

Die freie Kritik beschäftigt sich mit Ideen, und ist deshalb stets theoretisch. Wie sie auch gegen die Ideen wüthen möge, so kommt sie doch von ihnen nicht los. Sie schlägt sich mit den Gespenstern herum, aber sie kann dieß nur, in-

dem sie dieselben für Gespenster hält. Die Ideen, mit denen sie's zu thun hat, verschwinden nicht völlig: der Morgenhauch eines neuen Tages verscheucht sie nicht.

Der Kritiker kann zwar zur Apatarie gegen die Ideen kommen, aber er wird sie niemals los, d. h. er wird nie begreifen, daß nicht über dem leidhaftigen Menschen etwas Höheres existire, nämlich seine Menschlichkeit, die Freiheit u. s. w. Es bleibt ihm immer noch ein „Veruf“ des Menschen übrig, die „Menschlichkeit“. Und diese Idee der Menschlichkeit bleibt unrealisirt, weil sie eben „Idee“ bleibt und bleiben soll.

Häße Ich dagegen die Idee als meine Idee, so ist sie bereits realisirt, weil Ich ihre Realität bin: ihre Realität besteht darin, daß Ich, der Leidhaftige, sie habe.

Man sagt, in der Weltgeschichte realisire sich die Idee der Freiheit. Umgekehrt, diese Idee ist real, sowie ein Mensch sie denkt, und sie ist in dem Maße real als sie Idee ist, d. h. als Ich sie denke oder habe. Nicht die Idee der Freiheit entwickelt sich, sondern die Menschen entwickeln sich und entwickeln in dieser Selbstentwicklung natürlich auch ihr Denken.

Kurz der Kritiker ist noch nicht *Eiguer*, weil er mit den Ideen noch als mit mächtigen Fremden kämpft, wie der Christ nicht *Eiguer* seiner „schlechten Begierden“ ist, so lange er sie zu bekämpfen hat: wer gegen das Laster streitet, für den existirt das Laster.

Die Kritik bleibt in der „Freiheit des Erkennens“, der Geistesfreiheit, stecken, und der Geist gewinnt seine rechte Freiheit dann, wenn er sich mit der reinen, der wahren Idee erfüllt; das ist die Denkfreiheit, die nicht ohne Gedanken sein kann.

Es schlägt die Kritik eine Idee nur durch eine andere, z. B. die des Privilegiums durch die der Menschheit, oder die des Egoismus durch die der Uneigennützigkeit.

Ueberhaupt tritt der Anfang des Christenthums in seinem kritischen Ende wieder auf, indem hier wie dort der „Egoismus“ bekämpft wird. Nicht Mich, den Einzelnen, sondern die Idee, das Allgemeine, soll Ich zur Geltung bringen.

Krieg des Pfaffenthums mit dem Egoismus, der geistlich Gesinnten mit den weltlich Gesinnten macht ja den Inhalt der ganzen christlichen Geschichte aus. In der neuesten Kritik wird dieser Krieg nur allumfassend, der Fanatismus vollständig. Freilich kann er auch so erst, nachdem er sich ausgelebt und ausgewüthet hat, vergehen.

Ob, was Ich denke und thue, christlich sei, was summen's Mich? Ob es menschlich, liberal, human, ob unmenschlich, illiberal, inhuman, was frag' Ich darnach? Wenn es nur bezweckt, was Ich will, wenn Ich nur Mich darin befriedige, dann belegt es mit Prädicaten wie Ihr wollt: es gilt Mir gleich.

Auch Ich wehre Mich vielleicht schon im nächsten Augenblicke gegen meinen vorigen Gedanken, auch Ich ändere wohl plötzlich meine Handlungsweise; aber nicht darum, weil sie der Christlichkeit nicht entspricht, nicht darum, weil sie gegen die ewigen Menschenrechte läuft, nicht darum, weil sie der Idee der Menschheit, Menschlichkeit und Humanität in's Gesicht schlägt, sondern — weil Ich nicht mehr ganz dabei bin, weil sie Mir keinen vollen Genuß mehr bereitet, weil Ich an dem

früheren Gedanken preiße oder in der eben geübten Handlungsweise Wir nicht mehr gefalle.

Wie die Welt als Eigenthum zu einem Material geworden ist, mit welchem Ich anfangte, was Ich will, so muß auch der Geist als Eigenthum zu einem Material herabsinken, vor dem Ich keine heilige Ehen mehr trage. Zunächst werde Ich dann nicht fernert vor einem Gedanken schaudern, er erscheine so verwegend und „teuflisch“ als er wolle, weil, wenn er Wir zu unbequem und unbefriedigend zu werden droht, sein Ende in meiner Macht liegt; aber auch vor seiner That werde Ich zurückbeben, weil ein Geist der Gottlosigkeit, Unnützlichkeit, Witteredlichkeit darin wohne, so wenig als der heilige Bonifacius von dem Umhauen der heiligen Heidenreiche aus religiöser Betenklichkeit absehen mochte. Sind einst die Dinge der Welt eitel geworden, so müssen auch die Gedanken des Geistes eitel werden.

Kein Gedanke ist heilig, denn kein Gedanke gelte für „Andacht“, kein Gefühl ist heilig (kein heiliges Freundschaftsgefühl, Muttergefühl u. s. w.), kein Glaube ist heilig. Sie sind alle veräußerlich, mein veräußerliches Eigenthum, und werden von Wir vernichtet wie geschaffen.

Der Christ kann alle Dinge oder Gegenstände, die geliebtesten Personen, diese „Gegenstände“ seiner Liebe, verlieren, ohne Sich, d. h. im christlichen Sinne seinen Geist, seine Seele, verloren zu geben. Der Eigner kann alle Gedanken, die seinem Herzen lieb waren und seinen Eifer entzündeten, von sich werfen und wird gleichfalls „tausendfältig wieder gewinnen“, weil Er, ihr Schöpfer, bleibt.

Unbewußt und unwillkürlich streben Wir alle der Eignheit zu, und schwerlich wird Einer unter Uns sein, der

nicht ein heiliges Gefühl, einen heiligen Gedanken, einen heiligen Glauben aufgegeben hätte, ja Wir begegnen wohl keinem, der sich nicht aus einem oder dem andern seiner heiligen Gedanken noch erlösen könnte. All unser Streit wider Uebergengungen geht von der Meinung aus, daß Wir den Gegner etwa aus seinen Gedankenverschanzungen zu vertreiben fähig seien. Aber was Ich unbewußt thue, das thue Ich halb, und darum werde Ich nach jedem Siege über einen Glauben wieder der Gefangene (Besessene) eines Glaubens, der dann von neuem mein ganzes Ich in seinen Dienst nimmt und Mich zum Schwärmer für die Vernunft macht, nachdem Ich für die Bibel zu schwärmen aufgehört, oder zum Schwärmer für die Idee der Menschheit, nachdem Ich lange genug für die der Christenheit gekämpft habe.

Wohl werde Ich als Eigner der Gedanken so gut mein Eigenthum mit dem Schilde decken, wie Ich als Eigner der Dinge nicht Jedermann gutwillig zugreifen lasse; aber lächelnd zugleich werde Ich dem Ausgange der Schlacht entgegensehen, lächelnd den Schild auf die Leichen meiner Gedanken und meines Glaubens legen, lächelnd, wenn Ich geschlagen bin, triumphiren. Das eben ist der Humor von der Sache. Seinen Humor an den Kleinlichkeiten der Menschen auszulassen, das vermag Jeder, der „erhabnere Gefühle“ hat; ihn aber mit allen „großen Gedanken, erhabenen Gefühlen, edler Begeisterung und heiligem Glauben“ spielen zu lassen, das setzt voraus, daß Ich der Eigner von Allem sei.

Hat die Religion den Satz aufgestellt, Wir seien allzumal Sünder, so stelle Ich ihm den andern entgegen: Wir sind allzumal vollkommen! Denn wir sind jeden Augenblick Alles, was Wir sein können, und brauchen niemals mehr zu sein.

Da kein Mangel an Uns hastet, so hat auch die Sünde keinen Sinn. Zeigt Mir noch einen Sünder in der Welt, wenn's Keiner mehr einem Höheren recht zu machen braucht! Brauche Ich's nur Mir recht zu machen, so bin Ich kein Sünder, wenn Ich's Mir nicht recht mache, da Ich in Mir keinen „Heiligen“ verleihe; soll Ich dagegen fromm sein, so muß Ich's Gott recht machen, soll Ich menschlich handeln, so muß Ich's dem Wesen des Menschen, der Idee der Menschheit u. s. w. recht machen. Was die Religion den „Sünder“ nennt, das nennt die Humanität den „Egoisten“. Nochmals aber, brauche Ich's keinem Andern recht zu machen, ist dann der „Egoist“, in welchem die Humanität sich einen neumodischen Teufel geboren hat, mehr als ein Unsinn? Der Egoist, vor dem die Humanen schauern, ist so gut ein Spuk, als der Teufel einer ist: er existirt nur als Schreckgespenst und Phantasiegestalt in ihrem Gehirn. Trieben sie nicht zwischen dem altfränkischen Gegensatz von Gut und Böse, dem sie die modernen Namen von „Menschlich“ und „Egoistisch“ gegeben haben, unbefangen hin und her, so würden sie auch nicht den ergraute „Sünder“ zum „Egoisten“ aufgestrichelt und einen neuen Lappen auf ein altes Kleid geflickt haben. Aber sie konnten nicht anders, denn sie halten's für ihre Aufgabe, „Menschen“ zu sein. Den Guten sind sie los, das Gute ist geblieben!

Wir sind allzumal vollkommen, und auf der ganzen Erde ist nicht Ein Mensch, der ein Sünder wäre! Es giebt Wahnsinnige, die sich einbilden, Gott Vater, Gott Sohn oder der Mann im Monte zu sein, und so wimmelt es auch von Narren, die sich Sünder zu sein dünken; aber wie jene nicht der Mann im Monte sind, so sind diese — keine Sünder. Ihre Sünde ist eingebildet.

Aber, wirft man verfänglicher Weise ein, so ist doch ihr Wahnsinn oder ihre Besessenheit wenigstens ihre Sünde. Ihre Besessenheit ist nichts als das, was sie — zu Stande bringen konnten, das Resultat ihrer Entwicklung, wie Luthers Bibelgläubigkeit eben Alles war, was er herauszubringen — vermochte. Der Eine bringt sich mit seiner Entwicklung in's Narrenhaus, der Andere bringt sich damit in's Pantheon und um die — Walthalla.

Es giebt keinen Sünder und keinen sündigen Egoismus!

Geh' Mir vom Leibe mit Deiner „Menschenliebe“! Schleiche Dich hinein, Du Menschenfreund, in die „Höhlen des Laifers“, verweile einmal in dem Gewühl der großen Stadt: wirfst Du nicht überall Sünde und Sünde und wieder Sünde finden? Wirfst Du nicht jammern über die verterbte Menschheit, nicht klagen über den ungeheuern Egoismus? Wirfst Du einen Reichen sehen, ohne ihn unbarmherzig und „egoistisch“ zu finden? Du nennst Dich vielleicht schon Atheist, aber dem christlichen Gefühle bleibst Du treu, daß ein Kameel eher durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher sein „Unmensch“ sei. Wie viele siehst Du überhaupt, die Du nicht unter die „egoistische Masse“ würfst? Was hat also deine Menschenliebe gefunden? Lauter unliebenswürdige Menschen! Und woher stammen sie alle? Aus Dir, aus deiner Menschenliebe! Du hast den Sünder im Kopfe mitgebracht, darum fandest Du ihn, darum schobst Du ihn überall unter. Nenne die Menschen nicht Sünder, so sind sie's nicht: Du allein bist der Schöpfer der Sünder: Du, der Du die Menschen zu lieben wähnst, Du gerade wirfst sie in den Noth der Sünde, Du gerade schiebst sie in Lasterhafte und Tugendhafte, in Menschen und Unmenschen, Du gerade befudelst sie mit dem

Geister deiner Beseßtheit; denn Du liebst nicht die Menschen, sondern den Menschen. Ich aber sage Dir, Du hast niemals einen Sünder gesehen, Du hast ihn nur — geträumt.

Der Selbstgenuß wird Mir dadurch verleitet, daß Ich einem Andern dienen zu müssen meine, daß Ich Mich ihm verpflichtet wähne, daß Ich Mich zu „Aufopferung“, „Hingebung“, „Begeisterung“ berufen halte. Wohlan, diene Ich keiner Idee, keinem „höheren Wesen“ mehr, so findet sich's von selbst, daß Ich auch keinem Menschen mehr diene, sondern — unter allen Umständen — Mir. So aber bin Ich nicht bloß der That oder dem Sein nach, sondern auch für mein Verwußtsein der — Einzige.

Dir kommt mehr zu, als das Göttliche, das Menschliche u. s. w.; Dir kommt das Deinige zu.

Sieh Dich als mächtiger an, als wofür man Dich ausgiebt, so hast Du mehr Macht; sieh Dich als mehr an, so hast Du mehr.

Du bist dann nicht bloß berufen zu allem Göttlichen, berechtigt zu allem Menschlichen, sondern Signet des Deinigen, d. h. alles dessen, was Du Dir zu eigen zu machen Kraft besitzest, d. h. Du bist geeignet und befähigt zu allem Deinigen.

Man hat immer gemeint, Mir eine außerhalb Meiner liegende Bestimmung geben zu müssen, so daß man zuletzt Mir zumuthete, Ich sollte das Menschliche in Anspruch nehmen, weil Ich — Mensch sei. Dies ist der christliche Zauberkreis. Auch Fichte's Ich ist dasselbe Wesen außer Mir, denn Ich ist Jeter, und hat nur dieses Ich Rechte, so ist es „das Ich“, nicht Ich bin es. Ich bin aber nicht ein Ich neben andern Ich'en, sondern das alleinige Ich: Ich bin einzig. Daher

sind auch meine Bedürfnisse einzig, meine Thaten, kurz Alles an Mir ist einzig. Und nur als dieses einzige Ich nehme Ich Mir Alles zu eigen, wie Ich nur als dieses Mich beschätze und entwickle. Nicht als Mensch und nicht den Menschen entwickle Ich, sondern als Ich entwickle Ich — Mich.

Dies ist der Sinn des — Einzigigen.

III.

Der Einzige.

Verchristliche und christliche Zeit verfolgen ein entgegengesetztes Ziel; jene will das Reale idealisiren, diese das Ideale realisiren, jene sucht den „heiligen Geist“, diese den „verklärten Leib“. Daher schließt jene mit der Uebersinnlichkeit gegen das Reale, mit der „Weltverachtung“; diese wird mit der Abwerfung des Idealen, mit der „Geistesverachtung“ enden.

Der Gegensatz des Realen und Idealen ist ein unversöhnlicher, und es kann das eine niemals das andere werden: würde das Ideale zum Realen, so wäre es eben nicht mehr das Ideale, und würde das Reale zum Idealen, so wäre allein das Ideale, das Reale aber gar nicht. Der Gegensatz beider ist nicht anders zu überwinden, als wenn man beide vernichtet. Nur in diesem „man“, dem Dritten, findet der Gegensatz sein Ende; sonst aber decken Idee und Realität sich nimmermehr. Die Idee kann nicht so realisirt werden, daß sie Idee bliebe, sondern nur, wenn sie als Idee stirbt, und ebenso verhält es sich mit dem Realen.

Nun haben Wir aber an den Alten Anhänger der Idee, an den Neuen Anhänger der Realität vor Uns. Beide kommen von dem Gegensatz nicht los und schmachten nur, die Einen nach dem Geiste, und als dieser Drang der alten Welt befriedigt und dieser Geist gekommen zu sein schien, die Andern so gleich wieder nach der Verweltlichung dieses Geistes, die für immer ein „frommer Wunsch“ bleiben muß.

Der fromme Wunsch der Alten war die Heiligkeit, der fromme Wunsch der Neuen ist die Leibhaftigkeit. Wie aber das Alterthum untergehen mußte, wenn seine Sehnsucht befriedigt werden sollte (denn es bestand nur in der Sehnsucht), so kann es auch innerhalb des Ringes der Christlichkeit nimmermehr zur Leibhaftigkeit kommen. Wie der Zug der Heiligung oder Reinigung durch die alte Welt geht (die Waschungen u. s. w.), so geht der der Verleiblichung durch die christliche: der Gott stürzt sich in diese Welt, wird Fleisch und will sie erlösen, d. h. mit sich erfüllen; da er aber „die Idee“ oder „der Geist“ ist, so führt man (z. B. Hegel) am Schluß die Idee in Alles, in die Welt, ein und beweist, „daß die Idee, das Vernunft in Allem sei“. Dem, was die heidnischen Stoiker als „den Weisen“ aufstellten, entspricht in der heutigen Pöbelung „der Mensch“, jener wie dieser ein — fleischloses Wesen. Der unwirkliche „Weise“, dieser leiblose „Heilige“ der Stoiker, wurde eine wirkliche Person, ein leiblicher „Heiliger“ in dem fleischgewordenen Gotte; der unwirkliche „Mensch“, das leiblose Ich, wird wirklich werden im leibhaftigen Ich, in Wir.

Durch das Christenthum schlingt sich die Frage nach dem „Dasein Gottes“ hindurch, die, immer und immer wieder aufgenommen, Zeugniß dafür ablegt, daß der Drang nach dem

Dasein, der Lebhaftigkeit, der Persönlichkeit, der Wirklichkeit, unaufhörlich das Gemüth beschäftigte, weil er niemals eine befriedigende Lösung fand. Endlich fiel die Frage nach dem Dasein Gottes, aber nur, um wieder aufzusuchen in dem Sage, daß das „Göttliche“ Dasein habe (Heuerbach). Aber auch dieses hat kein Dasein, und die letzte Zuflucht, daß das „rein Menschliche“ realisirbar sei, wird auch nicht lange mehr Schutz gewähren. Keine Idee hat Dasein, denn keine ist der Lebhaftigkeit fähig. Der scholastische Streit des Realismus und Nominalismus hat denselben Inhalt; kurz, dieser spinnt sich durch die ganze christliche Geschichte hindurch und kann in ihr nicht enden.

Die Christenwelt arbeitet daran, die Ideen in den einzelnen Verhältnissen des Lebens, den Institutionen und Gesetzen der Kirche und des Staates zu realisiren; aber sie widerstreben und behalten immer etwas Unverkörpertes (Unrealisirtes) zurück. Kaßlos geht es gleichwohl auf diese Verkörperung los, so sehr auch stets die Lebhaftigkeit ausbleibt.

Dem Realisirenden liegt nämlich wenig an den Realitäten, alles aber daran, daß dieselben Verwirklichungen der Idee seien; daher untersucht er stets von neuem, ob dem Verwirklichten in Wahrheit die Idee, sein Kern, inwohne, und indem er das Wirkliche prüft, prüft er zugleich die Idee, ob sie so, wie er sie denkt, realisirbar sei oder von ihm nur unrichtig und deshalb unausführbar gedacht werde.

Als Christen sollen den Christen Familie, Staat u. s. w. nicht mehr kümmern; nicht, wie die Alten, sollen die Christen für diese „göttlichen Dinge“ sich opfern, sondern dieselben sollen nur benutzt werden, um in ihnen den Geist lebendig zu machen. Die wirkliche Familie ist gleichgültig geworden,

und eine ideale, die dann die „wahrhaft reale“ wäre, soll aus ihr entstehen, eine heilige, von Gott gesegnete, oder, nach liberaler Denkweise, eine „vernünftige“. Bei den Alten ist Familie, Staat, Vaterland u. s. w. als ein Vorhandenes göttlich; bei den Neuen erwartet es erst die Göttlichkeit, ist als vorhandenes nur sündhaft, irdisch, und muß erst „erlöst“, d. h. wahrhaft real werden. Das hat folgenden Sinn: Nicht die Familie u. s. w. ist das Vorhandene und Reale, sondern das Göttliche, die Idee, ist vorhanden und wirklich; ob diese Familie durch Aufnahme des wahrhaft Wirklichen, der Idee, sich wirklich machen werde, steht noch dahin. Es ist nicht Aufgabe des Einzelnen, der Familie als dem Göttlichen zu dienen, sondern umgekehrt, dem Göttlichen zu dienen und die noch ungöttliche Familie ihm zuzuführen, d. h. im Namen der Idee alles zu unterwerfen, das Panier der Idee überall aufzupflanzen, die Idee zu realer Wirksamkeit zu bringen.

Da es aber dem Christenthum wie dem Alterthum um's Göttliche zu thun ist, so kommen sie auf entgegengesetzten Wegen stets wieder darauf hinaus. Am Ende des Heidenthums wird das Göttliche zum Auserweltlichen, am Ende des Christenthums zum Innerweltlichen. Es ganz außerhalb der Welt zu setzen, gelingt dem Alterthum nicht, und als das Christenthum diese Aufgabe vollbringt, da sehnt sich augenblicklich das Göttliche in die Welt zurück und will die Welt „erlösen“. Aber innerhalb des Christenthums kommt und kann es nicht dazu kommen, daß das Göttliche als Innerweltliches wirklich das Weltliche selbst würde: es bleibt genug übrig, was als das „Schlechte“, Unvernünftige, Zufällige, „Egoistische“, als das im schlechten Sinne „Weltliche“ undurchdrungen sich erhält und erhalten muß. Das Christenthum beginnt

damit, daß der Gott zum Menschen wird, und es treibt sein Befehlungs- und Erlösungswerk alle Zeit hindurch, um dem Gotte in allen Menschen und allem Menschlichen Aufnahme zu bereiten und alles mit dem Geiste zu durchdringen: es bleibt dabei, für den „Geist“ eine Stätte zu bereiten.

Wenn zuletzt auf den Menschen oder die Menschheit der Accent gelegt wurde, so war es wieder die Idee, die man „ewig sprach“: „Der Mensch stirbt nicht!“ Man meinte nun die Realität der Idee gefunden zu haben: Der Mensch ist das Ich der Geschichte, der Weltgeschichte; er, dieser Ideale, ist es, der sich wirklich entwickelt, d. h. realisiert. Er ist der wirklich Reale, Leibhaftige, denn die Geschichte ist sein Leib, woran die Einzelnen nur die Glieder sind. Christus ist das Ich der Weltgeschichte, sogar das der vorchristlichen; in der modernen Anschauung ist es der Mensch, das Christusbild hat sich zum Menschenbilde entwickelt: es ist der Mensch als solcher, der Mensch schlechthin der „Mittelpunkt“ der Geschichte. In „dem Menschen“ lehrt der imaginäre Anfang wieder; denn „der Mensch“ ist so imaginär als Christus es ist. „Der Mensch“ als Ich der Weltgeschichte schließt den Cyclus christlicher Anschauungen.

Der Zauberkreis der Christlichkeit wäre gebrochen, wenn die Spannung zwischen Glauben und Verstand, d. h. zwischen Mir, wie Ich bin, und Mir, wie Ich sein soll, aufhörte; er besteht nur als die Sehnsucht der Idee nach ihrer Leiblichkeit und verschwindet mit der nachlassenden Trennung beider; nur wenn die Idee — Idee bleibt, wie ja der Mensch oder die Menschheit eine leiblose Idee ist, ist die Christlichkeit noch vorhanden. Die leibhaftige Idee, der leibhaftige oder „vollendete“ Geist schwebt dem Christen vor als „das Ende der Tage“.

oder als das „Ziel der Geschichte“; er ist ihm nicht Gegenwart.

Nur Theil haben kann der Einzelne an der Stiftung des Gottesreiches oder, nach moderner Vorstellung von derselben Sache, an der Entwicklung und Geschichte der Menschheit, und nur soweit er daran Theil hat, kommt ihm ein christlicher oder, nach modernem Ausdruck, menschlicher Werth zu, im Uebrigen ist er Staub und ein Madensack.

Daß der Einzelne für sich eine Weltgeschichte ist und an der übrigen Weltgeschichte sein Eigenthum besitzt, das geht über's Christliche hinaus. Dem Christen ist die Weltgeschichte das Höhere, weil sie die Geschichte Christi oder „des Menschen“ ist; dem Egoisten hat nur seine Geschichte Werth, weil er nur sich entwickeln will, nicht die Menschheits-Idee, nicht den Plan Gottes, nicht die Absichten der Vorsehung, nicht die Freiheit u. dgl. Er sieht sich nicht für ein Werkzeug der Idee oder ein Gefäß Gottes an, er erkennt keinen Beruf an, er wähnt nicht, zur Fortentwicklung der Menschheit dazusein und sein Scherflein dazu beitragen zu müssen, sondern er lebt sich aus, unbeforgt darum, wie gut oder schlecht die Menschheit dabei fahre. Nenne es nicht das Mißverständniß zu, als sollte ein Naturzustand gepriesen werden, so könnte man an Lenau's „Drei Zeuner“ erinnern. — Was, bin Ich dazu in der Welt, um Ideen zu realisiren? Um etwa zur Verwirklichung der Idee „Staat“ durch mein Bürgerthum das Meinige zu thun, oder durch die Ehe, als Ehegatte und Vater, die Idee der Familie zu einem Dasein zu bringen? Was sieht Mich ein solcher Beruf an! Ich lebe so wenig nach einem Berufe, als die Blume nach einem Berufe wächst und duftet.

Das Ideal „der Mensch“ ist realisiert, wenn die christliche Anschauung umschlägt in den Satz: „Ich, dieser Einzige, bin der Mensch“. Die Begriffsfrage: „was ist der Mensch?“ — hat sich dann in die persönliche umgewandelt: „wer ist der Mensch?“ Bei „was“ suchte man den Begriff, um ihn zu realisiren; bei „wer“ ist's überhaupt keine Frage mehr, sondern die Antwort im Fragenden gleich persönlich vorhanden: die Frage beantwortet sich von selbst.

Man sagt von Gott: „Namen nennen Dich nicht“. Das gilt von Mir: kein Begriff trübt Mich aus, nichts, was man als mein Wesen angiebt, erschöpft Mich; es sind nur Namen. Gleichfalls sagt man von Gott, er sei vollkommen und habe keinen Veruf, nach Vollkommenheit zu streben. Auch das gilt allein von Mir.

Signer bin Ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als Einzigen weiß. Im Einzigen lehrt selbst der Signer in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erbleicht erst vor der Sonne dieses Verurtheilten. Stell' Ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf dem Vergänglichem, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen:

Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt.

Beilage, Druck von J. B. Giesecke.

In meinem Verlage erscheinen:

Französische Classiker.

Neue, correcte und wohlfeilste Ausgabe.

16. 1842 — 44. In Umschlag brosch.

Bereits sind erschienen:

Montesquieu, Geist der Gesetze. Nach Dessaut de Tracy's
Commentar und Noten von Helvetius und Voltaire. Deutsch
und mit Anmerkungen von Dr. A. Güssen. 12 Theile. 1 Theil.
18 Ngr.

Voltaire's Werke in zeitgemäßer Auswahl. à Theil 4 Ngr.

1. u. 2. Theil: *Ramliu* oder die beste Welt. Deutsch mit Einleitung
und Anmerkungen von Dr. A. Güssen. 2 Theile. 8 Ngr.

3. u. 4. Theil: *Zadig* oder das Geschick. Eine morgenländische Ge-
schichte. Nebst einigen andern kleinen Erzählungen. Deutsch
von Dr. A. Güssen. 2 Theile. 8 Ngr.

5. u. 6. Theil: *Der Duxene, Der Weiße und der Schwarze.* Jean-
net und Colin. Geschichte eines guten Diamanten. Deutsch
mit Anmerkungen von Dr. A. Güssen. 2 Theile. 8 Ngr.

7. u. 8. Theil: *Die Prinzessin von Babylon.* Amabel. Geed-
man. Deutsch mit Anmerkungen von Dr. A. Güssen. 2 Theile.
8 Ngr.

Rousseau, Bekenntnisse. Deutsch von G. Julius. 9 Theile.
1 Theil. 6 Ngr.

— *Ueber den Gesellschaftsvertrag, oder Grundzüge des*
Staatsrechts. Deutsch von Dr. A. Marx. 4 Ngr.

— *Die neue Heloise.* Deutsch von G. Julius. 12 Theile.
1 Theil. 18 Ngr.

— *Emil, oder über die Erziehung.* Deutsch von S. Giese.
8 Theile. 1 Theil. 2 Ngr.

Thiers' sämtliche historische Werke. 2 Theil 5 Mgr.

1. Geschichte der französischen Revolution. Deutsch von Dr. W. Jordan. Vollständig in 20 Theilen. (Jeder Theil enthält 8—9 Bogen aus der Zeit.)

Wallis, Geschichte der spanischen Inquisition. Deutsch von Dr. F. Gehler. 2 Theile. 8 Mgr.

George Zand's sämtliche Werke. Mit einer kritischen Einleitung von Arnold Ruge. 60 Theile. 2 Theil 4 Mgr.

Der Handwerker. Deutsch v. Dr. F. Meyer. 4 Theile. 16 Mgr.

Simon. Deutsch v. Dr. F. Gehler. 2 Theile. 8 Mgr.

Genève. Deutsch v. W. Julius. 9 Theile. 1 Theil. 9 Mgr.

Gerard. Deutsch v. Dr. F. Meyer. 3 Theile. 12 Mgr.

Andre. Deutsch v. Dr. F. Gehler. 2 Theile. 8 Mgr.

Pauline. Deutsch v. Dr. F. Meyer. 1 Theil. 4 Mgr.

Veene Veene. Deutsch v. Dr. F. Gehler. 1 Theil. 4 Mgr.

Die letzte Widmi. Deutsch v. Dr. F. Meyer. 2 Theile. 8 Mgr.

Indiana. Deutsch v. Dr. F. Meyer. 3 Theile. 12 Mgr.

Spickdien. Deutsch v. Dr. F. Meyer. 3 Theile. 12 Mgr.

Der Verfä. Deutsch v. Dr. F. Meyer. 2 Theile. 8 Mgr.

Die Gräfin von Rudolstadt. Deutsch v. Dr. F. Meyer. 8 Theile. 1 Theil. 4 Mgr.

Manrat. Deutsch von Dr. F. Meyer. 4 Theile. 16 Mgr.

Briefe eines Reisenden. Deutsch v. Dr. F. Meyer. 4 Theile. 16 Mgr.

Die Mosaische. Deutsch v. Dr. F. Meyer. 2 Theile. 8 Mgr.

Elia. Deutsch v. Dr. W. Jordan. 6 Theile. 24 Mgr.

Jacques. Deutsch v. Dr. F. Meyer. 4 Theile. 16 Mgr.

Valentine. Deutsch v. Dr. F. Meyer. 3 Theile. 12 Mgr.

Der Geheimsekretär. Deutsch v. Dr. F. Meyer. 2 Theile. 8 Mgr.

Johanna. Deutsch v. Dr. H. Ditzmann. 4 Theile. 16 Mgr.

Otto Wigand.

Bei mir ist so eben erschienen:

Das

centrale Föderativ - System.

Gr. 8. 1844. Prosch. 2 1/2 Thlr.

Die zweite Abtheilung dieses Werkes, enthaltend:

Die Gegenwart Deutschlands

und

die Zukunft Rußlands,

erscheint in einigen Monaten.

Der Socialismus und Communismus

des

heutigen Frankreichs.

von

Dr. E. Stein.

gr. 4. 1842. Prosch. 2 1/2 Thlr.

Inhalt:

Erster Theil. Das Princip der Egalität.

I. Das Proletariat. II. Gegensätze in der französischen Gesellschaft vor der Revolution. III. Die drei Constitutionen von 1791, 1793 und 1795. IV. Gegensätze in der Gesellschaft Frankreichs nach der Revolution. V. Bourgeoisie und Peuple. VI. Die Kaiserzeit und die Restauration. VII. Die Julirevolution.

Zweiter Theil. Die Socialisten.

I. Der allgemeine wissenschaftliche Charakter des Socialismus. II. Saint-Simon und die Saint-Simonisten. III. Der Fourierismus im Allgemeinen: 1) Charles Fourier und seine Schule; 2) das System Fourier's.

Dritter Theil. Nebengeordnete Schriftsteller.

I. Allgemeiner Charakter. II. A. de la Rénouée. III. Pierre Leroux. IV. P. J. Proudhon. V. Louis Blanc.

Vierter Theil. Der Communismus.

I. Wesen desselben. II. Charakter des Communismus. III. Geschichte des Communismus. Der Communismus nach der ersten Revolution. Baden. — Der Communismus nach der Julirevolution. — Erste Gestalt. Von 1830—35. Epoche des Republikanismus. — Zweite Gestalt. Von 1835—39. Epoche des Badenismus. — Dritte Gestalt. Seit 1839. Das Proletariat und der eigentliche Communismus. — I. Die Provoisseurs égoïstes. — II. Die Reformisten. — III. Die Communisten im engeren Sinne. — Schluß.

Otto Wigand.

Max Stirner's
Kleinere Schriften
und
Entgegnungen
auf die Kritik seines Werkes:
„Der Einzige und sein Eigenthum“.



Max Stirner's Kleinere Schriften

und

seine Entgegnungen

auf die Kritik seines Werkes:

„Der Einzige und sein Eigenthum“.

Aus den Jahren 1842—1847.

Herausgegeben

von

John Henry Mackay,

Verfasser von: „Max Stirner. Sein Leben und sein Werk.“



Berlin 1898.

Verlag von Schuster & Loeffler.



Alle Rechte vorbehalten.

T. 139

Druck von A. Ritz & Sohn, Nürnberg a. S.

Vorwort

Zugleich mit meiner Biographie Max Stirner's*) veranlasse ich diese Herausgabe seiner kleineren Schriften und seiner Entgegnungen auf die Kritik seines unsterblichen Werkes. Sie umfasst Alles, was er außer ihm und seiner „Geschichte der Reaction“ — einem compilerischen Sammelbuch, in dem leider nur das Wenigste seiner Feder entstannt — an selbstständigen Arbeiten je veröffentlicht hat, und bildet gewissermaßen Vorwort und Nachtrag zu dem „Einzigsten und sein Eigenthum“. Es liegt nicht in meiner Absicht, in den einleitenden Bemerkungen zu diesen seinen Studien und Betrachtungen mehr als die nothwendigsten Thatsachen zu geben — die Wucht seiner eigenen Worte kann durch keine fremden erhöht, höchstens abgeschwächt werden. — um so mehr, als ich wohl mit Recht annehmen darf, dass denen, die sich mit ihnen und ihrem Schöpfer beschäftigen, auch meine Geschichte seines Lebens nicht fremd sein oder bleiben wird, in der der bedeutungsvolle Inhalt dieses Bandes natürlich die eingehendste Beachtung gefunden hat.

Wie Stirner's „Kleinere Schriften“ die natürlichen Vorarbeiten zu seinem Lebenswerke sind, so sind seine „Entgegnungen“ dessen letzte Ergänzungen und die Kenntnisse beider erscheint mir unerlässlich für jeden Bewunderer und jeden Haasser jener unvergleichlichen That, mit der eine neue Epoche in dem Leben des Menschengeschlechtes mit ebenso stiller, wie zwingender Macht eingeleitet wurde.

Im Herbst 1897.

John Henry Mackay.

*) Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. Von John Henry Mackay. — Berlin 1898. Verlag von Schuster & Loefler.



Inhalt.

	Seite
Vorwort	V
Erster Teil: Kleinere Schriften.	
Einleitung	3
Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus	5
Kunst und Religion	31
Königsberger Skizzen von Karl Rosenkranz	47
Einiges Vorläufige vom Liebestaat	67
Die Mysterien von Paris. Von Eugene Sue	81
Zweiter Teil: Entgegnungen auf die Kritik des „Einsigen und sein Eigenthum“	
Einleitung	105
Recensenten Stirners. Entgegnung an Feuerbach, Szeliga und Hess	107
Die philosophischen Reactionäre. Entgegnung auf „Die modernen Sophisten“ von Kuno Fischer	167



Erster Teil.

Kleinere Schriften.

Aus den Jahren 1842—44.



Einleitung

zu den

„Kleineren Schriften“.

Was Max Stirner an selbständigen, kürzeren Arbeiten hinterlassen hat, ist entstanden und veröffentlicht vor dem Erscheinen des „Einzigsten und sein Eigentum“, also vor 1845. Drei von den fünf Aufsätzen, die wir nun wieder besitzen, hat er in der Zeitung, an der er in den Jahren 1842 und 1843 von Berlin aus als Korrespondent thätig war, veröffentlicht; zwei weitere seinem Bekannten Ludwig Buhl für ein problematisches Unternehmen gegeben. Die „Rheinische Zeitung“ ist heute von fast unnachweisbarer Seltenheit; meines Wissens existiert sie überhaupt nur noch in zwei Exemplaren. Der kleine Band der „Berliner Monatsschrift“ ist wohl noch antiquarisch aufzutreiben, aber auch so nur noch sehr selten zu finden. — Zwei von den fünf Arbeiten habe ich bereits wieder drucken lassen; die anderen drei erstehen hier zum ersten Male wieder aus ihrer völligen Vergessenheit.

Von grosser Verschiedenheit des Vorwurfs und des Inhalts zeigen sie alle den kühnen und überlegenen Denker wie er vorbereitend die Schärfe seiner Waffen prüft für die nahende, grosse Schlacht. Jetzt, wo er sie geschlagen, machen sie uns die Sicherheit verständlich, mit der er in ihr siegte. Er vertraute ihnen mit Recht.



Das unwahre Prinzip unserer Erziehung
oder
der Humanismus und Realismus.



Der Aufsatz über „das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ war der erste und umfangreichste, den Stirner der „Rheinischen Zeitung“ übergab. Er erschien in den Beiblättern zu den vier Nummern 100, 102, 104 und 109 vom 10., 12., 14. und 19. April 1842 und wurde zum ersten Male von mir wiedergedruckt in dem ersten Heft des sechsten Jahrganges der „Neuen deutschen Rundschau“ (Freie Bühne) in Berlin vom Januar 1895. Unterzeichnet war er: „Stirner“.



W eil unsere Zeit nach dem Worte ringet, womit sie ihren Geist ausspreche, so treten viele Namen in den Vordergrund und machen alle Anspruch darauf, der rechte Name zu sein. Auf allen Seiten zeigt unsere Gegenwart das bunteste Parteiengewühl, und um den verwesenden Nachlass der Vergangenheit sammeln sich die Adler des Augenblicks. Es giebt aber der politischen, socialen, kirchlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen, moralischen und anderer Leichname überall eine grosse Fülle, und ehe sie nicht alle verzehrt sind, wird die Luft nicht rein und der Athem der lebenden Wesen bleibt beklommen.

Ohne unser Zuthun bringt die Zeit das rechte Wort nicht zu Tage; wir müssen Alle daran mitarbeiten. Wenn aber auf uns dabei so viel ankommt, so fragen wir billig, was man aus uns gemacht hat und zu machen gedenkt, wir fragen nach der Erziehung, durch die man uns zu befähigen sucht, die Schöpfer jenes Wortes zu werden. Bildet man unsere Anlage, Schöpfer zu werden, gewissenhaft aus, oder behandelt man uns nur als Geschöpfe, deren Natur bloss eine Dressur zulässt? Die Frage ist so wichtig, als es eine unserer socialen nur irgend sein kann, ja sie ist die wichtigste, weil jene auf dieser letzten Basis ruhen. Seid etwas Tüchtiges, so werdet ihr auch etwas Tüchtiges wirken; sei „Jeder vollendet in sich“, so wird eure Gemeinschaft, euer sociales Leben, auch vollendet sein. Darum kümmern wir uns vor Allem darum, was man aus uns macht in der Zeit unserer Bildsamkeit;

die Schulfrage ist eine Lebensfrage. Das springt auch jetzt genugsam in die Augen, und seit Jahren wird auf diesem Felde mit einer Hitze und Offenheit gefochten, die jene auf dem Gebiet der Politik darum weit übertrifft, weil sie nicht auf die Hemmnisse eigenmächtiger Gewalt stösst. Ein ehrwürdiger Veteran, der Professor Theodor Heinsius, der wie der verstorbene Professor Krug sich Kraft und Strebsamkeit bis in sein hohes Alter bewahrt hat, sucht neuerdings wieder durch eine kleine Schrift das Interesse für diese Sache anzufachen. Er nennt sie ein „Konkordat zwischen Schule und Leben oder Vermittlung des Humanismus und Realismus, aus nationalem Standpunkte betrachtet. Berlin 1842.“ Zwei Parteien kämpfen um den Sieg, und wollen jede ihr Erziehungsprinzip unserem Bedürfnisse als das beste und wahrhafte empfehlen: die Humanisten und Realisten. Ohne es mit den einen oder andern verderben zu wollen, redet Heinsius in dem Büchelchen mit jener Milde und Versöhnlichkeit, die beiden ihr Recht widerfahren zu lassen meint und dabei der Sache selbst das grösste Unrecht thut, weil dieser nur mit schneidender Entschiedenheit gedient ist. Es bleibt nun einmal diese Sünde wider den Geist der Sache das unablässbare Erbteil aller weichmütigen Vermittler. „Konkordate“ bieten nur ein feiges Auskunftsmittel:

Nur offen wie ein Mann: Für oder Wider!
Und die Parole: Sklave oder frei!
Selbst Götter stiegen vom Olympe nieder,
Und kämpften auf der Zinne der Partei.

Heinsius entwirft, ehe er an seine eigenen Vorschläge kommt, eine kurze Skizze des historischen Verlaufes von der Reformation an. Die Periode zwischen der Reformation und Revolution ist — was ich hier ohne Begründung nur behaupten will, weil ich es bei einer anderen Gelegenheit ausführlicher darzustellen gedenke — die des Verhältnisses zwischen Mündigen

und Unmündigen, zwischen Herrschenden und Dienenden, Gewaltigen und Machtlosen, kurz die Unterthänigkeitsperiode. Abgesehen von jedem anderen Grunde, der zu einer Überlegenheit berechtigen mochte, hob die Bildung, als eine Macht, den, der sie besass, über den Ohnmächtigen, der ihrer entbehrte, empor, und der Gebildete galt in seinem Kreise, so gross oder klein derselbe war, als der Mächtige, der Gewaltige, der Imponirende; denn er war eine Autorität. Nicht alle konnten zu dieser Herrschaft und Autorität berufen sein; darum war auch die Bildung nicht für Alle und eine allgemeine Bildung widersprach jenem Principe. Die Bildung verschafft Überlegenheit und macht zum Herrn: so war sie in jenem Herrn-Zeitalter Mittel zur Herrschaft. Allein die Revolution durchbrach die Herrn- und Diener-Wirtschaft, und der Grundsatz trat in's Leben: Jeder sei sein eigener Herr. Damit war die notwendige Folge verknüpft, dass die Bildung, die ja zum Herrn macht, forthin eine universelle werden musste, und die Aufgabe stellte sich von selbst ein, nunmehr die wahrhaft universelle Bildung zu finden. Der Drang nach universeller, Allen zugänglicher Bildung musste zum Kampfe gegen die hartnäckig behauptete exklusive anrücken, und die Revolution musste auch auf diesem Felde gegen das Herrentum der Reformationsperiode das Schwert zücken. Der Gedanke der allgemeinen Bildung stiess zusammen mit der ausschliesslichen, und durch manche Phasen und unter allerhand Namen zog sich Krieg und Schlacht bis in den heutigen Tag herein. Für die Gegensätze, die in feindlichen Lagern einander gegenüber stehen, wählt Heinsius die Namen Humanismus und Realismus, und wir wollen sie, so wenig zutreffend sie auch sind, doch als die gewöhnlichsten beibehalten.

Bis im 18. Jahrhundert die Aufklärung ihr Licht zu verbreiten anfang, lag die sogenannte höhere

Bildung ohne Einspruch in den Händen der Humanisten und beruhte fast allein auf dem Verständniss der alten Klassiker. Daneben ging eine andere Bildung einher, welche ihr Muster gleichfalls im Alterthum suchte und der Hauptsache nach auf eine erkleckliche Kenntniss der Bibel hinauskam. Dass man in beiden Fällen die beste Bildung der antiken Welt zu seinem einzigen Stoff ausersah, beweist genugsam, wie wenig das eigene Leben noch etwas Würdiges darbot, und wie weit wir noch davon entfernt waren, aus eigener Originalität die Formen der Schönheit, aus eigener Vernunft den Inhalt der Wahrheit erschaffen zu können. Wir hatten Form und Inhalt erst zu lernen, wir waren Lehrlinge. Und wie die antike Welt durch Plastiker und Bibel als Herrin über uns gebot, so war — was sich historisch beweisen lässt — das Herr- und Dienen sein überhaupt das Wesen unseres gesammten Treibens, und lediglich aus dieser Natur des Zeitalters erklärt es sich, warum man so unbefangenen nach einer „höheren Bildung“ trachtete und vor dem gemeinen Volke sich durch sie auszuzeichnen beflissen war. Mit der Bildung wurde ihr Besitzer ein Herr der Ungebildeten. Eine volksthümliche Bildung würde dem entgegen gewesen sein, weil das Volk den gelehrten Herrn gegenüber im Laienstande verharren und die fremde Herrlichkeit nur anstaunen und verehren sollte. So setzte sich der Romanismus in der Gelehrsamkeit fort, und seine Stützen sind Latein und Griechisch. Ferner konnte es nicht fehlen, dass diese Bildung durchgehends eine formelle blieb, sowohl deshalb, weil von dem verstorbenen und längst begrabenen Alterthum ja nur die Formen, gleichsam die Schemen der Literatur und Kunst, sich zu erhalten im Stande waren, als besonders deshalb, weil Herrschaft über Menschen gerade durch formelles Übergewicht erworben und behauptet wird: es bedarf nur eines gewissen Grades von geistiger Gewandtheit zur

Überlegenheit über die Ungewandten. Die sogenannte höhere Bildung war daher eine elegante Bildung, ein *sensus omnis elegantiae*, eine Bildung des Geschmacks und Formensinns, die zuletzt gänzlich zu einer grammatischen Herabzusinken drohte, und die deutsche Sprache selbst so sehr mit dem Geruche *Latiums* parfümirte, dass man heute noch z. B. in der soeben erschienenen „Geschichte des brandenburgisch-preussischen Staates. Ein Buch für Jedermann. Von Zimmermann“ die schönsten lateinischen Satzbildungen zu bewundern Gelegenheit hat.

Indessen richtete sich allgemach aus der Aufklärung ein Geist des Widerspruchs gegen diesen Formalismus auf, und zu der Anerkennung unverlierbarer und allgemeiner Menschenrechte gesellte sich die Forderung einer Alle umfassenden, einer menschlichen Bildung. Der Mangel einer reellen und in das Leben eingreifenden Belehrung war an der bisherigen Verfahrensweise der Humanisten einleuchtend und erzeugte die Forderung einer praktischen Ausbildung. Fortan sollte alles Wissen Leben, das Wissen gelebt werden; denn erst die Realität des Wissens ist seine Vollendung. Gelang es, den Stoff des Lebens in die Schule einzuführen, durch ihn etwas Allen Brauchbares zu bieten, und eben darum Alle für diese Vorbereitung aufs Leben zu gewinnen und der Schule zuzuwenden, so beneidete man die gelehrten Herren nicht mehr um ihr absonderliches Wissen, und das Volk beendete seinen Laienstand. Den Priesterstand der Gelehrten und den Laienstand des Volkes aufzuheben, ist das Streben des Realismus, und darum muss es den Humanismus überflügeln. Aneignung der klassischen Formen des Alterthums begann zurückgedrängt zu werden, und mit ihr verlor die Autoritäts-Herrschaft ihren Nimbus. Die Zeit sträubte sich gegen den althergebrachten Respekt vor der Gelehrsamkeit, wie sie denn überhaupt gegen jeden Respekt sich auf-

lehnt. Der wesentliche Vorzug der Gelehrten, die allgemeine Bildung sollte Allen zu Gute kommen. Was ist aber, fragte man, allgemeine Bildung anders, als die Befähigung, trivial ausgedrückt, „über alles mitreden zu können“, ernster gesprochen, die Befähigung, jedes Stoffes Herr zu werden? Man sah, die Schule war hinter dem Leben zurückgeblieben, indem sie sich nicht nur dem Volke entzog, sondern auch bei ihren Zöglingen über der exklusiven Bildung die universelle versäumte, und sie anzuhalten unterliess, eine Menge Stoff, der uns vom Leben aufgedrungen wird, schon auf der Schule zu bemeistern. Hat ja doch die Schule, dachte man, die Grundlinien unserer Versöhnung mit Allem, was das Leben darbietet, zu ziehen und dafür zu sorgen, dass keiner der Gegenstände, mit welchen wir uns dereinst befassen müssen, uns völlig fremd und ausser dem Bereich unserer Bewältigung sei. Daher wurde aufs eifrigste Vertrautheit mit den Dingen und Verhältnissen der Gegenwart gesucht und eine Pädagogik in Aufnahme gebracht, welche auf Alle Anwendung finden musste, weil sie das Allen gemeinsame Bedürfnis, sich in ihre Welt und Zeit zu finden, befriedigte. Die Grundsätze der Menschenrechte gewannen in dieser Weise auf dem pädagogischen Gebiete Leben und Realität: die Gleichheit, weil jene Bildung Alle umfasste, und die Freiheit, da man in dem, was man brauchte, bewandert, mithin unabhängig und selbstständig wurde.

Indess das Vergangene zu fassen, wie der Humanismus lehrt, und das Gegenwärtige zu ergreifen, worauf es der Realismus absieht, führt beides nur zur Macht über das Zeitliche. Ewig ist nur der Geist, welcher sich erfasst. Deshalb empfangen Gleichheit und Freiheit auch nur ein untergeordnetes Dasein. Man konnte wohl Andern gleich, und von ihrer Autorität emancipirt werden; von der Gleichheit mit sich selbst, von der Ausgleichung und Versöhnung unseres zeitlichen

und ewigen Menschen, von der Verklärung unserer Natürlichkeit zur Geistigkeit, kurz von der Einheit und der Allmacht unseres Ichs, das sich selbst genügt, weil es ausser ihm nichts Fremdes stehen lässt —; Davon liess sich in jenem Prinzip kaum eine Ahnung erkennen. Nur die Freiheit erschien wohl als Unabhängigkeit von Autoritäten, war aber noch leer an Selbstbestimmung und lieferte noch keine Thaten eines in sich freien Menschen, Selbstoffenbarungen eines rücksichtslosen, d. h. eines aus dem Fluktuiren der Reflexion erretteten Geistes. Der formell Gebildete sollte freilich nicht mehr über den Meeresspiegel der allgemeinen Bildung hervorragen und verwandelte sich aus einem „höher Gebildeten“ in einen „einseitig Gebildeten“ (als welcher er natürlich seinen unbestrittenen Werth behält, da alle allgemeine Bildung bestimmt ist, in die verschiedensten Einseitigkeiten specieller Bildung auszustrahlen); allein der im Sinne des Realismus Gebildete war auch nicht über die Gleichheit mit andern und die Freiheit von andern, nicht über den sogenannten „praktischen Menschen“ hinausgekommen. Zwar konnte die leere Eleganz des Humanisten, des Dandy, der Niederlage nicht entgehen; allein der Sieger gleisste vom Grünspane der Materialität und war nichts Höheres, als ein geschmackloser Industrieller. Dandismus und Industrialismus streiten um die Beute lieblicher Knaben und Mädchen und tauschen oft verführerisch ihre Rüstungen, indem der Dandy im ungeschliffenen Cynismus und der Industrielle mit weisser Wäsche erscheint. Allerdings wird das lebendige Holz industrieller Streitkolben die trockenen Stecken dandistischer Entmarkung zerbrechen; lebendig aber oder tot, Holz bleibt Holz, und soll die Flamme des Geistes leuchten, so muss das Holz in Feuer aufgehen.

Warum muss inzwischen auch der Realismus, wenn er, wozu ihm doch die Fähigkeit nicht abzusprechen,

das Gute des Humanismus in sich aufnimmt, gleichwohl zu Grunde gehen? Gewiss kann er das Unverwundliche und Wahre des Humanismus, die formelle Bildung, in sich aufnehmen, was ihm mehr und mehr durch die möglich gewordene Wissenschaftlichkeit und vernünftige Behandlung aller Lehrobjecte leicht gemacht wird (ich erinnere nur beispielsweise an Beckers Leistungen für die deutsche Grammatik), und durch diese Veredlung seinen Gegner aus der festen Position verdrängen. Da der Realismus so gut als der Humanismus davon ausgeht, dass es die Bestimmung aller Erziehung sei, dem Menschen Gewandtheit zu verschaffen, und beide z. B. darin übereinkommen, dass man sprachlich an alle Wendungen des Ausdrucks gewöhnen, mathematisch die Wendungen der Beweise einschärfen muss u. s. w., dass man also auf Meistererschaft in Handhabung des Stoffes, auf Bemeisterung desselben hinarbeiten habe: so wird es gewiss nicht ausbleiben, dass auch der Realismus endlich als letztes Ziel die Geschmacksbildung anerkenne und die formirende Thätigkeit obenan stelle, wie das schon jetzt zum Theil der Fall ist. Denn in der Erziehung hat ja doch aller gegebene Stoff nur darin seinen Werth, dass die Kinder lernen, etwas damit anzufangen, ihn zu gebrauchen. Wohl darf nur Nützliches und Brauchbares, wie die Realisten wollen, eingeprägt werden; allein der Nutzen wird doch einzig im Forniren zu suchen sein, im Verallgemeinern, im Darstellen, und man wird diese humanistische Forderung nicht abweisen können. Die Humanisten haben darin Recht, dass es vornehmlich auf die formelle Bildung ankommt — darin Unrecht, dass sie diese nicht in der Bewältigung jedes Stoffes finden; die Realisten verlangen das Richtige darin, dass jeder Stoff auf der Schule angefangen werden müsse, das Unrichtige dann, wenn sie nicht die formelle Bildung als hauptsächlichsten Zweck ansehen wollen. Der Realismus kann, wenn er die rechte

Selbstverläugnung übt und sich nicht den materialistischen Verführungen hingibt, zu dieser Ueberwindung seines Widersachers und zugleich zur Verwöhnung mit ihm kommen. Warum feinden wir ihn nun dennoch an?

Wirft er denn wirklich die Schale des alten Prinzips von sich, und steht er auf der Höhe der Zeit? Darnach ist ja doch Alles zu beurteilen, ob es sich zu der Idee bekennt, welche die Zeit als ihr Theuerstes errungen hat, oder ob es hinter ihr einen stationären Platz einnimmt. — Es muss jene unvertilgbare Furcht auffallen, mit der die Realisten vor der Abstraktion und Spekulation zurückschauern, und ich will deshalb ein paar Stellen aus Heinsius hierhersetzen, der in diesem Punkte steifen Realisten nicht nachgibt, und mir Anführungen aus diesen erspart, die leicht zu geben wären. Seite 9 heisst es: „Man hörte auf den höheren Bildungsanstalten von philosophischen Systemen der Griechen, von Aristoteles und Plato, auch wohl der Neuern, von Kant, dass er die Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit als unerweislich hingestellt, von Fichte, dass er die moralische Weltordnung an die Stelle des persönlichen Gottes gesetzt, von Schelling, Hegel, Herbart, Krause, und wie alle die Entdecker und Verkünder überirdischer Weisheit heissen mögen. Was, sagt man, sollen wir, soll die deutsche Nation mit idealistischen Schwärmereien anfangen, die weder den empirischen und positiven Wissenschaften, noch dem praktischen Leben angehören, und dem Staate nicht frommen? was mit einer dunkeln Erkenntniss, die nur den Zeitgeist verwirrt, zu Unglauben und Atheismus führt, die Gemüther spaltet, die Studirenden selbst von den Lehrstühlen ihrer Apostel verschleucht, und sogar unsere Nationalsprache verdunkelt, da sie die klarsten Begriffe des gesunden Menschenverstandes in mystische Räthsel umwandelt? Ist das die Weisheit, die unsere Jugend zu sittlich guten Menschen, denkenden

Vernunftwesen, treuen Bürgern, brauchbaren und thätigen Arbeitern in ihrem Beruf, liebenden Gatten und sorgsamem Vätern für die Begründung häuslichen Wohls heranzubilden soll?" Und Seite 45: "Sehen wir auf die Philosophie und Theologie, die als Wissenschaften des Denkens und Glaubens für das Wohl der Welt oben an gestellt werden, was sind sie durch ihre gegenseitigen Reibungen geworden, seit Luther und Leibniz die Bahn dazu brachen? Der Dualismus, Materialismus, Spiritualismus, Naturalismus, Pantheismus, Realismus, Idealismus, Supernaturalismus, Rationalismus, Mysticismus und wie alle die abstrusen — ismen überspannter Spekulationen und Gefühle heißen mögen: was haben sie denn nun dem Staate, der Kirche, den Künsten, der Volkskultur für Segen gebracht? Das Denken und Wissen ist freilich in seinem Umfang erweitert, ist aber jenes auch deutlicher und dieses sicherer geworden? Die Religion, als Dogma, ist reiner, aber der subjektive Glaube ist verworrener, geschwächt, in seinen Stützen gebrochen, durch Kritik und Hermeneutik erschüttert, oder in Schwärmerei und pharisäische Scheinheiligkeit umgewandelt, und die Kirche? — ach, — ihr Leben ist Zwiespalt oder Tod. Ist es nicht so?" — Weshalb zeigen sich denn die Realisten der Philosophie so abhold? Weil sie ihren eigenen Beruf verkennen und mit aller Gewalt beschränkt bleiben wollen, statt unumschränkt zu werden! Warum hassen sie die Abstraktion? Weil sie selbst abstrakt sind, weil sie von der Vollendung ihrer selbst, von dem Aufschwung zur erlösenden Wahrheit abstrahiren!

Wollen wir etwa die Pädagogik den Philosophen in die Hände spielen? Nichts weniger als das! sie würden sich ungeschickt genug benehmen. Denen allein werde sie anvertraut, die mehr sind, als Philosophen, darum aber auch unendlich mehr, als Humanisten oder Realisten. Die letzteren haben den richtigen Geruch, dass auch die Philosophen untergehen

müssen, aber keine Ahnung davon, dass ihrem Untergange eine Auferstehung folgt: sie abstrahiren von der Philosophie, um ohne sie in den Himmel ihrer Zwecke zu gelangen, sie überspringen sie und — fallen in den Abgrund eigener Leerheit, sie sind, gleich dem ewigen Juden, unsterblich, nicht ewig. Nur die Philosophen können sterben und finden im Tode ihr eigentliches Selbst; mit ihnen stirbt die Reformations-Periode, das Zeitalter des Wissens. Ja, so ist es, das Wissen selbst muss sterben, um im Tode wieder aufzublühen als Wille; die Denk-, Glaubens- und Gewissensfreiheit, diese herrlichen Blumen dreier Jahrhunderte, werden in den Mutterschooss der Erde zurücksinken, damit eine neue Freiheit, die des Willens, von ihren edelsten Säften sich nähre. Das Wissen und seine Freiheit war das Ideal jener Zeit, das auf der Höhe der Philosophie endlich erreicht worden ist: hier wird der Heros sich selbst den Scheiterhaufen erbauen und sein ewiges Teil in den Olymp retten. Mit der Philosophie schliesst unsere Vergangenheit ab, und die Philosophen sind die Raphaele der Denk-Periode, an welchen das alte Prinzip in leuchtender Farbenpracht sich vollendet und durch Verjüngung aus einem zeitlichen ein ewiges wird. Wer hinfort das Wissen bewahren will, der wird es verlieren; wer es aber aufgibt, der wird es gewinnen. Die Philosophen allein sind berufen zu diesen Aufgaben und diesem Gewinnste: sie stehen vor dem flammenden Feuer und müssen, wie der sterbende Heros, ihre irdische Hülle verbrennen, wenn der unvergängliche Geist frei werden soll.

So viel als möglich muss verständlicher gesprochen werden. Darin nämlich liegt noch immer der Fehler unserer Tage, dass das Wissen nicht vollendet und zur Durchsichtigkeit gebracht wird, dass es ein materielles und formelles, ein positives bleibt, ohne sich zum absoluten zu steigern, dass es uns befrachtet als

eine Bürde. Ähnlich jenem Alten muss man Vergessenheit wünschen, muss aus der beseligenden Lethe trinken: sonst kommt man nicht zu sich. Alles Grosse muss zu sterben wissen und durch seinen Hintritt sich verklären; nur das Klägliche sammelt, gleich dem starrgliedrigen Reichskammergerichte, Akten auf Akten und spielt Jahrtausende in zierlichen Porzellanfiguren, wie die unvergängliche Kinderei der Chinesen. Das rechte Wissen vollendet sich, indem es aufhört, Wissen zu sein, und wieder ein einfacher, menschlicher Trieb wird, — der Wille. So wird z. B. der, welcher Jahre lang über seinen „Beruf als Mensch“ nachgedacht hat, alle Sorgen und Pilgerschaften des Suchens in demselben Augenblicke in die Lethe eines einfachen Gefühles, eines von Stand an allmählich leitenden Triebes versenken, in welchem er jenen gefunden hat. Der „Beruf des Menschen“, dem dieser auf tausend Pfaden und Stegen der Forschung nachspürte, schlägt, sobald er erkannt worden, in die Flamme des sittlichen Wissens aus und durchglüht die Brust des nicht mehr im Suchen zerstreuten, sondern wieder frisch und naiv gewordenen Menschen.

Auf, bade, Schüler, unverdrossen,
Die ird'sche Brust im Morgensol.

Das ist das Ende und zugleich die Unvergänglichkeit, die Ewigkeit des Wissens: das Wissen, das wieder einfach und unmittelbar geworden, als Wille sich (das Wissen) in jeder Handlung von neuem und in neuer Gestalt sagt und offenbart. Nicht der Wille ist von Haus aus das Rechte, wie uns die Praktischen gerne versichern möchten, nicht überspringen darf man das Wissen-wollen, um gleich im Willen zu stehen, sondern das Wissen vollendet sich selbst zum Willen, wenn es sich entsinnlicht und als Geist, „der sich den Körper baut“, sich selbst erschafft. Darum haften an jeder Erziehung, die nicht auf diesen Tod und diese Himmelfahrt des Wissens ausgeht, die Gebrechen der

Zeitlichkeit, die Formalität und Materialität, der Dandismus und Industrialismus. Ein Wissen, welches sich nicht so läutert und concentrirt, dass es zum Wollen fortreisst, oder mit anderen Worten, ein Wissen, welches mich nur als ein Haben und Besitz beschwert, statt ganz und gar mit mir zusammengegangen zu sein, so dass das frei bewegliche Ich, von keiner nachschleppenden Habe genirt, frischen Sinnes die Welt durchzieht, ein Wissen also, das nicht persönlich geworden, giebt eine ärmliche Vorbereitung aufs Leben ab. Man will es nicht zur Abstraktion kommen lassen, worin doch erst die wahre Weihe allem concreten Wissen verliehen wird: denn durch sie wird der Stoff wirklich getödtet und in Geist verwandelt, dem Menschen aber die eigentliche und letzte Befreiung gegeben. Nur in der Abstraktion ist die Freiheit: der freie Mensch nur der, welcher das Gegebene überwunden und selbst das aus ihm fragweise Herausgelockte wieder in die Einheit seines Ich's zusammengenommen hat.

Ist es der Drang unserer Zeit, nachdem die Denkfreiheit errungen, diese bis zu jener Vollendung zu verfolgen, durch welche sie in die Willensfreiheit umschlägt, um die letztere als das Prinzip einer neuen Epoche zu verwirklichen, so kann auch das letzte Ziel der Erziehung nicht mehr das Wissen sein, sondern das aus dem Wissen geborene Wollen, und der sprechende Ausdruck dessen, was sie zu erstreben hat, ist: der persönliche oder freie Mensch. Die Wahrheit selbst besteht in nichts Anderem, als in dem Offenbaren seiner selbst, und dazu gehört das Auffinden seiner selbst, die Befreiung von allem Fremden, die äusserste Abstraktion oder Entledigung von aller Autorität, die wiedergewonnene Naivität. Solche durchaus wahre Menschen liefert die Schule nicht; wenn sie dennoch da sind, so sind sie es trotz der Schule. Diese macht uns wohl zu Herrn über die Dinge, allen-

falls auch zu Herrn über unsere Natur; zu freien Naturen macht sie uns nicht. Kein noch so gründliches und ausgebreitetes Wissen, kein Witz und Scharfsinn, keine dialektische Feinheit bewahrt uns vor der Gemeinheit des Denkens und Wollens. Es ist wahrlich nicht das Verdienst der Schule, wenn wir nicht die Selbstsucht aus ihr mitbringen. Jede Art entsprechender Eitelkeit und jede Art der Gewinnsucht, Aemtergier, mechanischer und serviler Dienstbefissenheit, Achselträgerei u. s. w. verbindet sich sowohl mit dem ausgebreiteten Wissen, als mit der eleganten, klassischen Bildung, und da dieser ganze Unterricht keinerlei Einfluss auf unser sittliches Handeln ausübt, so verfällt er häufig dem Loose, so weit vergessen zu werden, als er nicht gebraucht wird: man schüttelt den Schulstaub ab. Und dies Alles darum, weil die Bildung nur im Formellen oder im Materiellen, höchstens in beiden gesucht wird, nicht in der Wahrheit, in der Erziehung des wahren Menschen. Die Realisten machen zwar einen Fortschritt, indem sie verlangen, der Schüler solle das finden und verstehen, was er lernt: Diesterweg z. B. weiss viel von dem „Erlebensprincip“ zu reden; allein das Object ist auch hier nicht die Wahrheit, sondern irgend ein Positives (wohin auch die Religion zu rechnen), das der Schüler mit der Summe seines übrigen positiven Wissens in Uebereinstimmung und Zusammenhang zu bringen angeleitet wird, ohne irgend eine Erhebung über die Vierschrötigkeit des Erlebens und Anschauens, und ohne allen Anreiz mit dem Geiste, welchen er durch Anschauung gewonnen, weiter zu arbeiten und aus ihm zu produciren, d. h. spekulativ zu sein, was praktisch so viel sagen will, als zu sein und sittlich zu handeln. Im Gegentheil, verständige Leute zu erziehen, das soll genügen; auf vernünftige Menschen ist's nicht eigentlich abgesehen; Dinge und Gegebenes zu verstehen, dabei hat's sein Bewenden, — sich zu

vernehmen, scheint nicht Jedermanns Sache zu sein. So fördert man den Sinn für das Positive, sei es nach seiner formellen oder zugleich nach seiner materiellen Seite, und lehrt: sich in das Positive schicken. Wie in gewissen anderen Sphären, so lässt man auch in der pädagogischen die Freiheit nicht zum Durchbruch, die Kraft der Opposition nicht zu Worte kommen: man will Unterwürfigkeit. Nur ein formelles und materielles Abrichten wird bezweckt, und nur Gelehrte gehen aus den Menagerien der Humanisten, nur „brauchbare Bürger“ aus denen der Realisten hervor, die doch beide nichts als unterwürfige Menschen sind. Unser guter Fond von Ungezogenheiten wird gewaltsam erstickt und mit ihm die Entwicklung des Wissens zum freien Willen. Resultat des Schullebens ist dann das Philisterthum. Wie wir uns in der Kindheit in Alles zu finden gewöhnten, was uns aufgegeben wurde, so finden und schicken wir uns später ins positive Leben, schicken uns in die Zeit, werden ihre Knechte und sogenannte gute Bürger. Wo wird denn an Stelle der bisher genährten Unterwürfigkeit ein Oppositionsgeist gestärkt, wo wird statt des lernenden Menschen ein schaffender erzogen, wo verwandelt sich der Lehrer in den Mitarbeiter, wo erkennt er das Wissen als umschlagend in das Wollen, wo gilt der freie Mensch als Ziel, und nicht der bloß gebildete? Leider nur erst an wenigen Orten. Die Einsicht muss aber allgemeiner werden, dass nicht die Bildung, die Civilisation, die höchste Aufgabe des Menschen ausmacht, sondern die Selbstbethätigung. Wird darum die Bildung vernachlässigt werden? Gerade so wenig, als wir die Denkfreiheit einzubüssen gesonnen sind, indem wir sie in die Willensfreiheit eingehen und sich verklären lassen. Wenn der Mensch erst seine Ehre darein setzt, sich selbst zu fühlen, zu kennen und zu betheiligen, also in Selbstgefühl, Selbstbewusstsein und Freiheit, so strebt er von selbst, die Unwissenheit, die

ihm ja den fremden, undurchdrungenen Gegenstand zu einer Schranke und Hemmung seiner Selbsterkenntniss macht, zu verbannen. Weckt man in den Menschen die Idee der Freiheit, so werden die Freien sich auch unablässig immer wieder selbst befreien; macht man sie hingegen nur gebildet, so werden sie sich auf höchst gebildete und feine Weise allezeit den Umständen anpassen und zu unterwürfigen Bedientenseelen ausarten. Was sind unsere geistreichen und gebildeten Subjekte grösstenteils? Hohnlächelnde Sklavenbesitzer und selber — Sklaven.

Die Realisten dürfen sich des Vorzugs rühmen, dass sie nicht blosse Gelehrte erziehen, sondern verständige und brauchbare Bürger; ja ihr Grundsatz: „man lehre Alles mit Beziehung auf das praktische Leben“ könnte sogar als das Motto unserer Zeit gelten, wenn sie die wahre Praxis nur nicht in „gemeinem Sinn“ auffassten. Die wahre Praxis ist aber nicht die, sich durch's Leben durchzuarbeiten, und das Wissen ist mehr werth, als dass man es verbrauchen dürfte, um damit seine praktischen Zwecke zu erjagen. Vielmehr ist die höchste Praxis die, dass ein freier Mensch sich selbst offenbart, und das Wissen, das zu sterben weiss, ist die Freiheit, welche Leben gibt. „Das praktische Leben!“ Damit glaubt man sehr viel gesagt zu haben, und doch führen selbst die Thiere ein durchaus praktisches Leben, sobald die Mutter sie ihrer theoretischen Säuglingschaft entwöhnt hat, und suchen entweder nach Lust in Feld und Wald ihr Futter, oder werden ins Joch eines — Geschäftes eingespannt. Der thierseelenkundige Scheitlin würde den Vergleich noch viel weiter führen, bis in die Religion hinein, wie zu ersehen aus seiner „Thierseelenkunde“, einem gerade darum sehr belehrenden Buche, weil es das Thier dem civilisirten Menschen und den civilisirten Menschen dem Thiere so nahe rückt. Jene Intention „fürs praktische Leben zu erziehen“, bringt nur Leute,

von Grundsätzen hervor, die nach Maximen handeln und denken, keine principiellen Menschen; legale Geister, nicht freie. Etwas ganz anderes aber sind Menschen, in denen die Totalität ihres Denkens und Handelns in steter Bewegung und Verjüngung wogt, und etwas anderes solche, die ihren Ueberzeugungen treu sind: die Ueberzeugungen selbst bleiben unerschüttert, pulsiren nicht als stets erneuertes Arterienblut durch das Herz, erstarren gleichsam als feste Körper und sind, wenn auch erworben und nicht eingelernt, doch etwas Positives und gelten noch obenein als etwas Heiliges. So mag die realistische Erziehung wohl feste, tüchtige, gesunde Charaktere erzielen, unerschütterliche Menschen, treue Herzen, und das ist für unser schleppenträgerisches Geschlecht ein unschätzbare Gewinn; allein die ewigen Charaktere, in welchen die Festigkeit nur in dem unablässigen Fluten ihrer stündlichen Selbstschöpfung besteht, und die darum ewig sind, weil sie sich in jedem Augenblicke selbst machen, weil sie die Zeitlichkeit ihrer jedesmaligen Erscheinung aus der nie welkenden und alternden Frische und Schöpfungs-thätigkeit ihres ewigen Geistes setzen — die gehen nicht aus jener Erziehung hervor. Der sogenannte gesunde Charakter ist auch im besten Falle nur ein starrer; soll er ein vollendeter sein, so muss er zugleich ein leidender werden, zuckend und schauernd in der seligen Passion einer unaufhörlichen Verjüngung und Neugeburt.

So laufen denn die Radien aller Erziehungen in dem Einen Mittelpunkte zusammen, welcher Persönlichkeit heisst. Das Wissen, so gelehrt und tief, oder so breit und fasslich es auch sei, bleibt so lange doch nur ein Besitz und Eigenthum, als es nicht in dem unsichtbaren Punkt des Ich's zusammengeschwunden ist, um von da als Wille, als übersinnlicher und unfasslicher Geist allgewaltig hervorzubrechen. Das

Wissen erfährt diese Umwandlung dann, wenn es aufhört, nur an Objecten zu haften, wenn es ein Wissen von sich selbst, oder, falls dies deutlicher scheint, ein Wissen der Idee, ein Selbstbewusstsein des Geistes geworden ist. Dann verkehrt es sich, sozusagen, in den Trieb, den Instinkt des Geistes, in ein bewusstloses Wissen, von dem sich jeder wenigstens eine Vorstellung zu machen vermag, wenn er es damit vergleicht, wie so viele und umfassende Erfahrungen bei ihm selbst in das einfache Gefühl sublimirt wurden, das man Takt nennt: alles aus jenen Erfahrungen gezogene weitläufige Wissen ist in ein augenblickliches Wissen concentrirt, wodurch er im Nu sein Handeln bestimmt. Dahin aber, zu dieser Immaterialität, muss das Wissen durchdringen, indem es seine sterblichen Theile opfert und als Unsterbliches — Wille wird.

In diesem Umstande liegt grossenteils die Noth unserer seitherigen Erziehung, dass das Wissen nicht zum Willen, zur Bethätigung seiner selbst, zur reinen Praxis sich läuterte. Die Realisten fühlten den Mangel, halfen ihm jedoch auf eine elende Weise dadurch ab, dass sie ideenlose und unfreie „Praktiker“ ausbildeten. Die meisten Seminaristen sind ein lebendiger Beleg dieser traurigen Wendung. Zugestutzt aufs Trefflichste stutzen sie wieder zu, dressirt dressiren sie wieder. Persönlich aber muss jede Erziehung werden, und vom Wissen ausgehend doch stets das Wesen desselben im Auge behalten, dies nämlich, — dass es nie ein Besitz, sondern das Ich selbst sein soll. Mit einem Worte, nicht das Wissen soll angebildet werden, sondern die Person soll zur Entfaltung ihrer selbst kommen; nicht vom Civilisiren darf die Pädagogik ferner ausgehen, sondern von der Ausbildung freier Personen, souveräner Charaktere; und darum darf der Wille, der bisher so gewalthätig unterdrückte, nicht länger geschwächt werden. Schwächt man ja

doch auch den Wissenstrieb nicht, warum denn den Willenstrieb? Pfllegt man jenen, so pflège man auch diesen. Die kindliche Eigenwilligkeit und Ungezogenheit hat so gut ihr Recht, als die kindliche Wissbegierde. Die letztere regt man gefissentlich an; so rufe man auch die natürliche Kraft des Willens hervor, die Opposition. Wenn das Kind sich nicht fühlen lernt, so lernt es gerade die Hauptsache nicht. Man erdrücke seinen Stolz nicht, seinen Freimuth. Gegen seinen Uebermuth bleibt meine eigene Freiheit immer gesichert. Denn artet der Stolz in Trotz aus, so will das Kind mir Gewalt anthun; das brauche ich mir, der ich ja selbst so gut als das Kind ein Freier bin, nicht gefallen zu lassen. Muss ich mich aber durch die bequeme Schutzwehr der Autorität dagegen vertheidigen? Nein, ich halte die Härte meiner eigenen Freiheit entgegen, so wird der Trotz der Kleinen von selbst zerspringen. Wer ein ganzer Mensch ist, braucht keine — Autorität zu sein. Und bricht der Freimuth als Frechheit aus, so verliert diese ihre Kraft an der sanften Gewalt eines ächten Weibes, an ihrer Mütterlichkeit, oder an der Festigkeit des Mannes; man ist sehr schwach, wenn man die Autorität zu Hilfe rufen muss, und sündigt, wenn man glaubt, den Frechen zu bessern, sobald man aus ihm einen Furchtsamen macht. Furcht und Respekt fordern, das sind Dinge, die mit der heimgegangenen Periode dem Roccocostil angehören.

Worüber klagen wir also, wenn wir die Mängel unserer heutigen Schulbildung ins Auge fassen? Darüber, dass unsere Schulen noch im alten Principe stehen, in dem des willenlosen Wissens. Das junge Princip ist das des Willens, als der Verklärung des Wissens. Darum kein „Konkordat zwischen Schule und Leben“, sondern die Schule sei Leben, und dort, wie ausser ihr, sei die Selbstoffenbarung der Person die Aufgabe. Die universelle Bildung der

Schule sei Bildung zur Freiheit, nicht zur Unterwürfigkeit: Freisein, das ist das wahre Leben. Die Einsicht in die Lebloßigkeit des Humanismus hätte den Realismus zu dieser Erkenntnis treiben sollen. Indess gewährte man an der humanistischen Bildung nur den Mangel aller Befähigung zum sogenannten praktischen (bürgerlichen — nicht persönlichen) Leben, und wendete sich, im Gegensatze wider jene bloss formelle Bildung, einer materiellen Bildung in der Meinung zu, dass man durch Mittheilung des im Verkehr brauchbaren Stoffes, nicht nur den Formalismus überwinden, sondern auch das höchste Bedürfniss befriedigen werde. Allein auch die praktische Bildung steht noch weit zurück hinter der persönlichen und freien, und gibt jene die Geschicklichkeit, sich durch's Leben zu schlagen, so verschafft diese die Kraft, den Feuerfunken des Lebens aus sich herauszuschlagen; bereitet jene darauf vor, sich in einer gegebenen Welt zu Hause zu finden, so lehrt diese, bei sich zu Hause zu sein. Wir sind noch nicht Alles, wenn wir uns als Glieder der Gesellschaft bewegen; wir vermögen vielmehr selbst dies erst dann vollkommen, wenn wir freie Menschen, selbstschöpferische (uns selbst schaffende) Personen sind.

Ist nun die Idee und der Trieb der neueren Zeit die Willensfreiheit, so muss der Pädagogik als Anfang und Ziel die Ausbildung der freien Persönlichkeit vorschweben. Humanisten wie Realisten beschränken sich noch auf's Wissen, und wenn's hoch kommt, so sorgen sie für das freie Denken und machen aus durch theoretische Befreiung zu freien Denkern. Durch das Wissen werden wir indess nur innerlich frei (eine Freiheit übrigens, die nie wieder aufgegeben werden soll), äusserlich können wir bei aller Gewissens- und Denkfreiheit Sklaven und in Unterthänigkeit bleiben. Und doch ist gerade jene für das Wissen äussere Freiheit für den Willen die innere und wahre, die sittliche Freiheit.

In dieser darum universellen Bildung, weil in ihr der Niedrigste mit dem Höchsten zusammentrifft, begegnen wir erst der wahren Gleichheit Aller, der Gleichheit freier Personen: nur die Freiheit ist Gleichheit.

Man kann, wenn man einen Namen will, über die Humanisten und Realisten die Sittlichen (ein deutsches Wort) stellen, da ihr Endzweck die sittliche Bildung ist. Doch kommt dann freilich gleich der Einwand, dass uns diese wieder für positive Sittlichkeitsgesetze werden ausbilden wollen, und dass das im Grunde schon bisher immer geschehen sei. Weil es aber bisher geschehen ist, so meine ich das auch nicht, und dass ich die Kraft der Opposition geweckt, den Eigenwillen nicht gebrochen, sondern verklärt wissen will, das könnte den Unterschied hinreichend verdeutlichen. Um indess die hier gestellte Forderung selbst noch von den besten Bestrebungen der Realisten, wie eine solche z. B. in dem eben erschienenen Programm Diesterwegs Seite 36 so ausgedrückt wird: „In dem Mangel an Charakterbildung liegt die Schwäche unserer Schulen, wie die Schwäche unserer Erziehung überhaupt. Wir bilden keine Gesinnung.“ — zu unterscheiden, sage ich lieber, wir brauchen fortan eine persönliche Erziehung (nicht Einprägung einer Gesinnung). Will man diejenigen, welche diesem Principe folgen, ~~Realisten~~ —isten nennen, so nenne man sie meiner wegen Personalisten.

Daher wird, um noch einmal an Heinsius zu erinnern, der „lebhaft Wunsch der Nation, dass die Schule dem Leben näher gerückt werden möchte,“ nur dann erfüllt, wenn man in der vollen Persönlichkeit, Selbstständigkeit und Freiheit das eigentliche Leben findet, da, wer nach diesem Ziele strebt, nichts des Guten, weder aus dem Humanismus noch aus dem Realismus aufgibt, wohl aber beides unendlich höher rückt und veredelt. Auch kann der nationale Stand-

punkt, welchen Helmsitz einnimmt, noch nicht als der richtige gepriesen werden, da dies vielmehr erst der persönliche ist. Erst der freie und persönliche Mensch ist ein guter Bürger (Realisten), und selbst bei dem Mangel specieller (gelehrter, künstlerischer u. s. w.) Kultur ein geschmackvoller Beurtheiler (Humanisten).

Soll daher am Schluss mit kurzen Worten ausgedrückt werden, nach welchem Ziele unsere Zeit zu steuern hat, so liesse sich der nothwendige Untergang der willenlosen Wissenschaft und der Aufgang des selbstbewussten Willens, welcher sich im Sonnenglanz der freien Person vollendet, etwa folgendermassen fassen: das Wissen muss sterben, um als Wille wieder aufzuerstehen, und als freie Person sich täglich neu zu schaffen.

Kunst und Religion.



Der zweite Beitrag von Bedeutung, den Stirner für die „Rheinische Zeitung“ über „Kunst und Religion“ schrieb, erschien bald nach dem ersten in dem Beiblatt zu der No. 165 vom 14. Juni 1842. Auch er ist mit „Stirner“ unterzeichnet. Zum ersten Male wieder veröffentlicht wurde er von mir in dem „Magazin für Litteratur“ in Berlin, und zwar in der No. 52 des 63. Jahrgangs vom 29. Dezember 1894.



Hegel behandelt die Kunst vor der Religion; diese Stellung gebührt ihr, sie gebührt ihr sogar unter dem geschichtlichen Gesichtspunkte. Sobald die Ahnung erwacht, dass der Mensch in sich selbst ein Jenseits habe, d. h., dass er im thierischen und natürlichen Zustande sich nicht genüge, sondern ein anderer werden müsse (und für den gegenwärtigen Menschen ist doch wol der andere, der er werden soll, ein Zukünftiger, der erst jenseits seines dormaligen Befindens erwartet werden muss, — ein jenseitiger: so ist ja der Jüngling die Zukunft und das Jenseits des Knaben, in welches er erst hineinwachsen muss, und so ist der sittliche Mensch das Jenseits des blos unschuldigen Kindes): sobald jene Ahnung in dem Menschen erwacht und er darauf hindrängt, sich zu theilen und zu entzweien in das, was er ist, und das, was er werden soll, so strebt er sehnsüchtig nach dem letzteren, nach diesem zweiten und anderen Menschen, und rastet nicht eher, als bis er die Gestalt dieses jenseitigen Menschen vor sich sieht. Lange wagt es in ihm hin und her; er fühlt nur, dass sich eine Lichtgestalt in der Finsterniss seines Innern erheben wolle, aber die sicheren Konturen und die feste Form fehlen ihr noch. Mit dem im Dunkel ungewiss tappenden Volke tappt auch der Genie: eine Zeit lang nach dem Bilde ihrer Ahnung suchend umher; was aber keinem gelingt, ihm gelingt es: er gibt der Ahnung Form, er findet die Gestalt,

er erschafft das — Ideal. Was ist der vollkommene Mensch, des Menschen eigenste Bestimmung, von der Alle eine Anschauung zu erhalten sich sehnen, anders, als der ideale Mensch, des Menschen Ideal? Der Künstler hat endlich das rechte Wort, das rechte Bild, die rechte Anschauung für das entdeckt, wonach alle verlangten; er stellt es auf: es ist das Ideal. „Ja, das ist es! Das ist jene Gestalt des Vollkommenen, das ist der Ausdruck für unser Sehnen, die frohe Botschaft (Evangelium), welche unsere längst ausgesendeten Kundschafter, die labungsdurstigen Fragen unseres Geistes, heimbringen!“ So ruft das Volk bei der Schöpfung des Genies und fällt — anbetend nieder.

Ja, anbetend! Der heisse Drang des Menschen, nicht allein zu sein, sondern sich zu verdoppeln, nicht zufrieden zu sein mit sich, dem natürlichen, sondern den zweiten zu suchen, den geistigen Menschen, dieser Drang ist befriedigt durch das Werk des Genies, und die Entzweiung ist vollendet. Jetzt erst atmet der Mensch befriedigt auf; denn die Wirren seines Innern sind gelöst, die beunruhigende Ahnung — hinaufgeworfen als Gestalt: Der Mensch steht sich selbst gegenüber. Dieses Gegenüber ist er selbst und ist es nicht: er ist sein Jenseits, auf das alle Gedanken und Gefühle hinführen, ohne es ganz zu erreichen, und er ist sein Jenseits, eingehüllt und unzertrennlich verwoben mit dem Diesseits seiner Gegenwart. Es ist der Gott seines Innern, aber er ist draussen; darum kann er ihn nicht fassen, nicht begreifen. Verlangend breitet er seine Arme aus, aber das Gegenüber ist nicht zu erreichen; denn wäre es zu erreichen, wo bliebe dann das „Gegenüber“? Wo bliebe die Entzweiung mit all ihren Schmerzen und all ihrer Wonne? Wo bliebe — sprechen wir es aus, wie diese Entzweiung mit einem anderen Worte heisst! — wo bliebe die Religion?

Die Kunst schafft Entzweiung, indem sie den Menschen das Ideal entgegenstellt, der Anblick des Ideales aber, der so lange dauert, bis vom unverwandten gierigen Auge das Ideal wieder eingesaugen und verschlungen worden, heisst Religion. Darum, weil sie ein Anblicken ist, bedarf sie eines Gegenstandes oder Objektes, und der Mensch verhält sich als Religiöser zu dem durch die Kunstschöpfung hinausgeworfenen Ideal, zu seinem zweiten, äusserlich gewordenen Ich, als zu einem Objecte. Hier liegen alle Qualen, alle Kämpfe von Jahrtausenden; denn fürchterlich ist es, ausser sich zu sein, und anmerken sich ist jeder, der sich selbst zum Objecte hat, ohne dies Object ganz mit sich vereinigen und als Object, als Gegen- und Widerstand vernichten zu können. Die religiöse Welt lebt in den Freuden und Leiden, die sie von diesem Objecte erfährt, sie lebt in der Entzweiung ihrer selbst, und ihr zeitiges Dasein ist nicht ein vernünftiges, sondern ein verständiges. Die Religion ist eine Verstandes-Sache! So hart, als das Object, das kein Frommer ganz für sich gewinnen kann, dem er sich vielmehr unterwerfen muss, so spröde ist auch sein eigener Geist, diesem Objecte gegenüber: er ist Verstand. „Kalter Verstand!“ — So kennt ihr nichts als jenen „kalten“ Verstand? Wisst nicht, dass nichts so glühend heiss, so heldenmüthig ist, als der Verstand? Censo, Carthaginem esse delendam sprach Catos Verstand und er blieb unverrückt dabei; die Erde bewegt sich um die Sonne, sprach Galileis Verstand, selbst während der schwache Greis knieend die Wahrheit abschwur; und als er aufstand, sagte er wieder: „Und sie bewegt sich doch um die Sonne.“ Keine Gewalt ist gross genug, uns den Gedanken zu verrücken, dass zweimal zwei vier ist, und des Verstandes ewiges Wort bleibt dies: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders!“ Und die Sache eines solchen Verstandes, der nur unerschütterlich ist,

weil sein Objekt ($2 \times 2 = 4$ u. s. w.) sich nicht erschüttern lässt, die Sache eines solchen Verstandes sollte die Religion sein? Ja, sie ist es. Auch sie hat ein unerschütterliches Objekt, dem sie verfallen ist: der Künstler hat es ihr erschaffen, nur der Künstler könnte ihn wieder nehmen. Denn sie selbst ist ohne Genialität. Es gibt kein religiöses Genie, und niemand wird behaupten, dass man in der Religion Genies, Talente und Talentlose unterscheiden dürfe. Zur Religion hat jeder gleiche Fähigkeit, so gut als zum Verständniss des Dreiecks und des pythagoräischen Lehrsatzes. Man verwechsle nur nicht Religion und Theologie; zu dieser hat freilich nicht jeder die gleiche Befähigung, so wenig als zur höhern Mathematik und Astronomie; diese Dinge erfordern einen seltenen Grad von — Scharfsinn. Nur der Religionsstifter ist genial, er ist aber auch der Schöpfer des Ideals, mit dessen Schöpfung jede weitere Genialität unmöglich wird. Wo der Geist an ein Objekt gebunden ist und alles Maass seiner Bewegung ihm von eben diesem Objekte bestimmt wird (denn wollte der Religiöse durch einen entschiedenen Zweifel am Dasein Gottes über die Unübersteiglichkeit dieses Objectes dennoch hinaussteigen, so würde er damit eben aufhören ein Religiöser zu sein, etwa wie ein Gespenstergläubiger, wenn er am Dasein der Gespenster, dieser Objekte, entschieden zweifelte, kein Gespenstergläubiger mehr wäre. Der Religiöse erbaut sich nur darum „Beweise für das Dasein Gottes“, weil er, festgebannt in dem Kreise des Glaubens an dieses Dasein, innerhalb desselben sich eine freie Bewegung des — Verstandes und Scharfsinns vorbehält), wo, sage ich, der Geist von einem Objekte abhängig ist, das er zu erklären, zu erforschen, zu fühlen, zu lieben u. s. w. sucht, da ist er nicht frei und, weil Freiheit die Bedingung der Genialität, auch nicht genial. Eine geniale Frömmigkeit ist ein eben so grosser Unsinn, als eine geniale Leinweberei.

Die Religion bleibt auch den Schälsten zugänglich, und jeder fantasielose Tropf kann und wird doch immer noch Religion haben, weil ihn die Fantasielosigkeit nicht hindert, in Abhängigkeit zu leben.

„Ist denn nicht aber die Liebe das eigenste Wesen der Religion, sie, die doch ganz eine Sache des Gefühls und nicht des Verstandes ist?“ Wenn sie eine Herzenssache ist, muss sie darum weniger eine Verstandessache sein? Eine Herzenssache ist sie, wenn sie mein ganzes Herz einnimmt; das schliesst nicht aus, dass sie auch meinen ganzen Verstand einnehme, und macht sie überhaupt zu nichts besonders Gutem: denn der Hass und Neid kann auch Herzenssache sein. Die Liebe ist in der That nur eine Verstandessache, wobei sie übrigens in ihrem Titel als Herzenssache unbeschädigt bleibt: eine Sache der Vernunft ist sie nicht, denn im Reiche der Vernunft gibts eben so wenig eine Liebe, als im Himmel, nach Christi bekanntem Worte, gefreit wird. Allerdings lässt sich von einer „unverständigen“ Liebe sprechen. Sie ist entweder so unverständlich, dass sie wertlos und nichts weniger als Liebe ist, wie manches Vergaffen in ein hübsches Gesicht oft schon Liebe genannt wird, oder sie erscheint nur zur Zeit noch ohne ausdrücklichen Verstand, kann aber zum Ausdruck desselben kommen. So ist die Kindesliebe zunächst zwar nur an sich verständig ohne bewusste Einsicht, allein nichts desto weniger von vornherein Verstandessache, weil sie nur so weit geht, als der Verstand des Kindes, und mit ihm zugleich entsteht und wächst. So lange das Kind noch keine Zeichen von Verstand gibt, zeigt es auch — wie jeden die Erfahrung gelehrt haben kann — noch keine Liebe. In dem Maasse erst, als es die Objekte — wozu ja auch die Menschen gehören — sondert, schliesst es sich an einen Menschen mehr an, als an den andern, und mit seiner Furcht — oder, wenn man es so nennen will, seinem Respekte — be-

ginnt seine Liebe. Das Kind liebt, weil es von einem Gegenstande oder Objekte, also von einem Menschen, in dessen Machtbereich oder Zauberkreis gezogen wird: es versteht das mütterliche Wesen seiner Mutter wohl von anderem Wesen zu unterscheiden, wenn es sich darüber auch noch nicht verständig auszusprechen weiss. Vor jenem Verständniss liebt kein Kind, und seine hingebendste Liebe ist nichts als — das innigste Verständniss. Wer Kinderliebe sinnig beobachtet hat, dem wird die Erfahrung diesen Satz bestätigen. Aber nicht blos Kindesliebe steigt und sinkt mit dem Verständniss des „Gegenstandes“ (so hört man ja oft, wenn auch ungeschickt, so doch bezeichnend die Geliebten nennen), sondern jede Liebe. Tritt ein Missverständniss ein, so verliert die Liebe während seiner Dauer mehr oder weniger, und man braucht sogar das Wort *Missverständniss* geradezu für Misschelligkeit, womit eine Störung der Liebe bezeichnet wird. Die Liebe ist unhaltbar und unwiederbringlich verloren, wenn man sich in einem Menschen vollständig getäuscht hat: das *Missverständniss* ist dann vollkommen und die Liebe erloschen.

Der Liebe ist ein Objekt, ein „Gegenstand“ unentbehrlich. Dieselbe Bewandniss hat es mit dem Verstande, der eben darum die eigentliche und einzige Geistesthätigkeit des Religiösen ist, weil dieser nur Gedanken über und an ein Objekt hat, nur Betrachtungen und Andacht, nicht freie, objektlose, „vernünftige“ Gedanken, welche letztere er vielmehr für „philosophische Hirngespinnste“ ansieht und verurtheilt.

Ist aber dem Verstande ein Objekt nothwendig, so hört seine Wirksamkeit immer da auf, wo er ein Objekt so ausgenossen hat, dass er nichts mehr daran zu thun findet und damit fertig ist. Mit seiner Thätigkeit erlischt sein Antheil an der Sache, weil, soll er sich liebend hingeben und ihr alle Kräfte widmen, sie ihm ein — Mysterium sein muss. Auch hierin er-

gehts ihm, wie der Liebe. Eine Ehe ist nur dann unvergänglicher Liebe versichert, wenn die Gatten sich täglich neu erscheinen, und jeder in dem andern einen unerschöpflichen Born frischen Lebens erkennt, d. h. ein Mysterium, ein Unerforschliches, Unbegreifliches. Finden sie nichts Neues mehr aneinander, so löst sich die Liebe unaufhaltsam in die Langeweile und Gleichgültigkeit auf. So auch ist der Verstand nur, indem er thätig ist; und wo er seine Kräfte nicht mehr üben kann an einem Mysterium, weil das Dunkel desselben verschwunden ist, da entfernt er sich von dem ganzverstandenen und dadurch schaal gewordenen Gegenstande. Wer von ihm geliebt sein will, der muss sich, wie eine kluge Frau, wohl hüten, ihm alle seine Reize auf einmal zu bieten; jeden Morgen einen neuen, und die Liebe währt Jahrtausende! Ganz eigentlich das Mysterium ist es, was die Verstandes-
sache zur Herzenssache ausbildet; der ganze Mensch ist mit seinem Verstande bei der Sache, das macht sie zur Herzenssache.

Hat nun die Kunst der Menschen das Ideal erschaffen und ihnen damit ein Objekt gegeben, mit welchem der Geist lange Zeiten hindurch ringt und in diesem Ringen mit Objekten die blasse Verstandesthätigkeit geltend macht, so ist die Kunst die Schöpferin der Religion und darf in einem philosophischen Systeme, wie das Hegels es ist, ihren Platz nicht hinter der Religion einnehmen. Nicht bloss die Dichter Homer und Hesiod „haben den Griechen ihre Götter gemacht“, sondern auch andere haben als Künstler Religionen gestiftet, wenngleich man ihnen den Künstler-Namen als zu geringfügig beizulegen verschmäht. Die Kunst ist der Anfang, das A der Religion; sie ist aber auch ihr Ende, ihr Q; ja noch mehr, sie ist auch ihre Begleiterin. Ohne die Kunst und den ideal-schaffenden Künstler entsteht die Religion nicht; durch ihn vergeht sie wieder, indem er sein Werk zu sich

zurücknimmt, und durch ihn erhält sie sich auch, indem er sie stets erfrischt. Wenn die Kunst in ihrer ganzen Energie auftritt, so erschafft sie eine Religion und steht am Anfange derselben: niemals ist die Philosophie Schöpferin einer Religion, denn nie erzeugt sie eine Gestalt, die dem Verstande als Objekt dienen könnte, sie erzeugt überhaupt keine Gestalt, und ihre bildlosen Ideen lassen sich nicht im religiösen Kultus anbetend verehren. Dagegen folgt die Kunst jederzeit dem Triebe, das Eigenste und Beste des Geistes oder vielmehr den Geist selbst in möglichster Fülle als eine ideale Gestalt hervorzutreiben, ihn aus dem Dunkel, das ihn umhüllt, so lange er noch in der Brust des künstlerischen Subjektes schlummert, zu erlösen, und durch Gestaltung ein Objekt aus ihm zu bilden. Diesem Objekte, dem Gotte, steht der Mensch dann gegenüber, und selbst der Künstler fällt vor ihm, der Schöpfung seines Geistes, auf die Kniee. Im Verkehr und Kampfe mit dem Objekte verfolgt die Religion nun einen der Kunst entgegengesetzten Weg, indem sie das Objekt, welches der Künstler dadurch hervorbrachte, dass er die ganze Kraft und Fülle seines Innern zu einer herrlichen Gestaltung konzentrierte und sie, die mit eines jeden eigenstem Bedürfniss und Verlangen harmonierte, der Welt als Objekt vor Augen stellte, wieder in das Innere, wohin sie gehört, zurückzunehmen und wieder subjektiv zu machen sucht. Sie trachtet, das Ideal und den Gott mit dem Menschen, dem Subjekte, zu versöhnen und ihn seiner harten Gegenständlichkeit zu entkleiden. Der Gott soll innerlich werden („Nicht Ich, sondern Christus lebet in mir“), die Entzweiung will sich selbst auflösen und loswerden, der mit dem Ideal entzweite Mensch strebt seinerseits dieses wieder zu gewinnen (Gott und Gottes Gnade zu gewinnen und endlich Gott ganz zu seinem Ich zu machen), und der vom Menschen noch getrennte Gott sucht andererseits jenen

für das Himmelreich zu gewinnen: sie ergänzen und suchen sich beide. Aber sie finden sich nie und werden nie eins; die Religion selbst verschwände, wenn beide jemals eins würden, da sie nur in ihrer Trennung besteht. Daher hofft der Gläubige auch nichts mehr, als dass er einst zum „Schauen von Angesicht zu Angesicht“ kommen werde.

Doch die Kunst begleitet auch die Religion, indem das menschliche Innere, durch den Kampf mit dem Objekte bereichert, bald wieder in einem Genius zu neuer Gestaltung ausbricht und das seitherige Objekt durch frische Bildung verschönert und verklärt. Schwerlich vergeht ein Menschenalter ohne eine solche, der Kunst zu dankende Verklärung. Endlich aber steht die Kunst auch am Ende einer Religion. Heiterem Muthes nimmt sie ihr Gebilde wieder in Anspruch, und, als das ihrige es behauptend, raubt sie ihm die Objektivität, erlöst es aus der Jenseitigkeit, in welche es die Zeit der Religion hindurch verfallen war, und verschönert es nicht mehr bloss, sondern vernichtet es gänzlich. Ihr Geschöpf, die Religion, zurückfordernd, erscheint die Kunst beim Untergange einer Religion, und indem sie tadelnd die ganze Ernsthaftigkeit des alten Glaubens darum, weil er den Ernst des Inhalts, den er an den fröhlichen Dichter zurückgeben musste, eingebüsst hat, als eine lachende Komödie aufstellt, hat sie sich selbst und damit neue Schöpfungskraft wiedergefunden. Denn — erlassen wir ihr den Vorwurf ihrer Grausamkeit nicht! — so grausam als sie in der Komödie vernichtet, so unerbittlich stellt sie wieder her, was sie von neuem zu vernichten gedenkt. Sie schafft ein neues Ideal, ein neues Objekt und eine neue Religion. Die Kunst kommt nicht darüber hinaus, wieder Religion zu machen, und Raphaels Christusbilder verklären den Christus dergestalt, dass er die Basis einer neuen Religion, der Religion des „von allen Menschensatzungen geläuterten“ bibli-

schen Christus wird. Von frischem beginnt der Verstand seine unermüdliche Reflektionsthätigkeit, indem er auf und über das neue Objekt so lange reflektirt, bis er es durch immer tieferes Verständniss ganz inne geworden ist: mit der hingebendsten Liebe versenkt er sich in dasselbe und lauscht seinen Offenbarungen und Eingebungen. So heiss er aber, dieser religiöse Verstand, sein Objekt liebt, so glühend hasst er auch alle, die es nicht lieben: Religionshass ist von religiöser Liebe unzertrennlich. Wer nicht an sein Objekt glaubt, der ist ein Ketzer, und der ist wahrlich nicht fromm, der Ketzerei duldet. Wer will es leugnen, dass Philipp II. von Spanien unendlich frömmere war als Joseph II. von Deutschland, und dass Hengstenberg wahrhaft fromm ist, Hegel aber nicht? In dem Maasse als in unserer Zeit der Haas abgenommen hat ist auch die religiöse Gottesliebe matt geworden und einer humanen Liebe gewichen, die nicht fromm, sondern sittlich ist, weil sie mehr für Menschenwohl, als für Gott „eifert“. Der tolerante Friedrich der Grosse kann wahrlich nicht für ein Musterbild der Frömmigkeit gelten wohl aber für ein erhabenes Vorbild der Menschlichkeit, der Humanität.

Wer seinem Gott dient, der muss ihm ganz dienen. Es ist darum z. B. eine verkehrte Zumuthung an den Christen, dass er dem Juden keine Fesseln anlegen soll: auch der Christ mit dem mildesten Herzen kann nicht anders, wenn er nicht gegen seine Religion gleichgiltig sein will oder eben gedankenlos verfährt. Denkt er verständig über die Forderungen seiner Religion nach, so muss er den Juden ausschliessen von christlichen Rechten, oder, was dasselbe ist, von den Rechten der Christen, und das vor allen Dingen im Staate. Denn die Religion ist für jeden, der ihr nicht bloss lau anhängt, ein Verhältniss der Entzweigung.

Dies also ist die Stellung der Kunst zur Religion. Jene erschafft das Ideal und gehört an den Anfang;

diese hat am Ideal ein Mysterium, und wird in jedem zu einer um so innigeren Frömmigkeit, je fester er an dem Objekte hängt und von ihm abhängt. Ist aber das Mysterium aufgeklärt, die Gegenständlichkeit und Fremdheit gebrochen und eben damit das Wesen einer bestimmten Religion vernichtet, dann hat die Komödie ihre Aufgabe zu lösen, und durch den anschaulichen Beweis von der Leerheit oder besser Ausgeleertheit des Objektes den Menschen von seiner altgläubigen Anhänglichkeit an das Verödete zu befreien. Diesem ihrem Wesen gemäss greift die Komödie auch in jedem Gebiete das Heiligste heraus und benutzt z. B. die heilige Ehe, weil die von ihr dargestellte Ehe nicht mehr — heilig ist, sondern eine leergewordene Form, an welcher man nicht länger haften soll. Aber selbst die Komödie geht der Religion vorher, wie die gesammte Kunst: sie macht nur Raum für das Neue, dem die Kunst selbst wieder Gestalt zu geben vermag.

Macht die Kunst das Objekt und lebt die Religion nur in der Anketzung an das Objekt, so unterscheidet sich die Philosophie von beiden sehr deutlich. Ihr steht weder ein Objekt gegenüber, wie der Religion, noch macht sie eines, wie die Kunst: sondern sie legt vielmehr ebensowohl auf alle Objektmacherei, als auf die ganze Objektivität selbst die zermalmende Hand und athmet die Freiheit. Die Vernunft, der Geist der Philosophie, beschäftigt sich nur mit sich selbst, und kümmert sich um kein Objekt. Dem Philosophen ist Gott so gleichgiltig, als ein Stein: er ist der ausgemachtteste Atheist. Wenn er sich mit Gott beschäftigt, so ist das keine Verehrung desselben, sondern eine Verwerthung: es sucht dann nur die Vernunft nach dem Funken von Vernunft, der sich in jene Form verborgen hat; denn die Vernunft sucht nur sich selbst, bekümmert sich nur um sich selbst, liebt nur sich selbst, oder liebt sich eigentlich nicht, da sie

an ihr kein Objekt hat, sondern sie selbst ist. Neander hat daher mit richtigem Instinkte dem „Gott der Philosophen“ sein „pereat“ gebracht.

Allein, über die Philosophie haben wir uns nicht vorgenommen, hier weiter zu sprechen: sie liegt jenseits des Themas.

Königsberger Skizzen

VON

Karl Rosenkranz.



Mit den beiden vorhergehenden Beiträgen war leider die selbstständige Mitarbeiterschaft Stirners an der „Rheinischen Zeitung“ erschöpft. Noch einmal nur folgt die wichtige Besprechung über Rosenkranz' „Königsberger Skizzen“, die in dem Beiblatt zu No. 207 am 26. Juli 1842 erschien und hier zum ersten Male wiedergedruckt wird. Sie ist gleichfalls mit „Stirner“ signiert.

Schon einige Zeit vorher, in der No. 132 vom 12. Mai, hatte Stirner in einer kleinen Notiz, die ohne Überschrift, aber unter seinem Namen im Feuilleton erschienen war, auf das demnächst erscheinende Buch aufmerksam gemacht, dessen Vorrede ihm vorgelegen hatte.

Eine weitere eingehende Besprechung erfuhr das Rosenkranz'sche Werk im August in zwei weiteren Nummern der „Rheinischen Zeitung“, doch stammte diese nicht aus der Feder Stirners. — Hier folgt zunächst die Vorbesprechung Stirners, dann — durch einen Strich von ihr getrennt — seine Besprechung selbst.



Wenn früherhin die banale Formel lautete: von dem Rhein bis zur Weichsel, so ist man jetzt in Deutschland so gnädig, zu sagen: vom Rhein bis zum Pregel. Der Königsberger Huldigungslandtag von 1840 und der Danziger Landtag von 1841 erinnerten das übrige Deutschland wieder lebhaft daran, dass jenseits der Weichsel Freiheit und Intelligenz noch keineswegs zu existiren aufgehört haben.“ Dies sind Worte eines nicht bloss in der philosophischen, sondern in der gebildeten Welt hochgeachteten Mannes, entnommen aus der Vorrede zu seinem nächstens erscheinenden Buche: „Königsberger Skizzen von Karl Rosenkranz. Danzig bei Gerhard.“ Nur wenige würden noch vor zwei Jahren an diesem Buche, so weit es wenigstens den Ort und seine Eigenthümlichkeit zum Inhalte hat, ein besonderes Interesse gefasst haben; wie ganz anders jetzt, seit der Königsberger Freimuth und Hochherzigkeit durch ganz Deutschland in allen biedereren Herzen wiederklang. An grossen, wie an befreundeten Menschen kümmert uns Alles, selbst das Unbedeutendste, und wer uns Kunde von ihnen bringt, erfreut uns sicherlich und verdient sich unsern vollsten Dank. Ist aber der Bote gar um seiner eigenen Person willen ein so willkommener, wie es Rosenkranz ohne Zweifel Allen ist, die ihn kennen, wer lauschte da nicht mit Lust und Freude seinen harmlosen Worten! Wir kennen erst das Vorwort zu dem, was kommen soll; so mag denn einstweilen Einiges schon aus diesem verrathen werden, damit sich durch zeitigen Zuruf die

neugierigen Hörer zahlreich versammeln. „Ich würde diese Skizzen vielleicht nicht drucken lassen, hätte sich mir das Material dazu nicht ganz ohne Absicht gesammelt. Ich setze den Werth meiner Beobachtungen in ihre Unbefangenheit. Nur die öffentlichen Geheimnisse sind meine Domäne. Ich werfe wohl im Vorübergehen einen Blick in Euere Stuben; ich kenne in den meisten Quartieren der Stadt den gestickten Wandkorb, die Pendule, die Blumenvase, den Nähtisch, das Familienportrait am Fenster; ich kenne die stereotypen Physiognomien an denselben; ich sehe jeden neuen Laden ausbrechen, ein neues Schild befestigen, eine neue Tünche des Hauses vornehmen. — Aber ich thue das Alles ganz harmlos. Ich bezwecke nichts damit, und Ihr habt mich also nicht als einen Ver räther zu scheuen, etwa gar wie einen Beamten, der eine Conduitenliste Eueres Betragens zu schreiben verpflichtet wäre.“

„Ostpreussen, Westpreussen und Litthauen sind freilich nicht Glieder des deutschen Bundes. Das ist aber kein Grund, sie nicht in dem Princip ihrer Kultur, im Wesen ihrer Entwicklung für germanisch zu halten. Dass Preussen sich sein Stammland unabhängig von dem deutschen Bund erhalten hat, dünkt mich eher eine lobenswürdige Klugheit zu sein und nur darüber wundere ich mich, dass man diese Sonderung so oft zu vergessen und alle Maassnahmen des deutschen Bundes sofort als auch für uns geltende anzusehen scheint. Das Interesse, welches man seit her von auswärts an Königsberg zu nehmen angefangen hat, ist daher gross und allgemein. Nur ein geringes Nachdenken muss schon dazu führen, einer Stadt nähere Aufmerksamkeit zu schenken, aus welcher Männer wie Kant, Hamann, Kraus, Hippel, Harder, Schaffner, Werner, Hoffmann u. A. hervorgegangen, aus welcher von Zeit zu Zeit, der übrigen Kulturwelt so nachhaltige Impulse gekommen sind.“

Allein „diese Skizzen berühren auch allgemeine Fragen der Zeit. Die eigentlich religiös-kirchlichen Probleme berühre ich als Aufgaben der Wissenschaft in dieser Schrift nirgends. Um so mehr wird man dagegen in politischer Beziehung mich der Kritik unterwerfen.“ Es führt nun der Herr Verfasser seine „politische Beichte“ mit den Worten des Freiherrn August von Haxthausen ein, aus dessen „ländlicher Verfassung Preussens S. 7 ff.“, die zum Auszuge zu weitläufig, recht wohl bis zum Erscheinen des Buches selbst verspart werden kann, wo sie in eigenen Worten weit bessere Gelegenheit zu Betrachtungen darbieten dürfte. Genug, dass Deutschland im Voraus erfährt, das Portrait eines seiner besten und edelsten Individuen werde ihm nächsten, von sinniger Künstlerhand entworfen, vorgelegt werden.

Das Buch ist, nachdem schon mannigfach die Erwartungen gespannt waren, nun erschienen. Erfüllt es die Erwartungen? Ich glaube, ja! Man kann diese nach zwei Seiten hin gehegt haben, entweder, was die Hauptsache ist, dass wir ein gelungenes Bild von dem uns in neuester Zeit so liebgewordenen Königsberg erhalten werden, oder dass Rosenkranz auf manche interessante Tagesfrage näher eingehen werde. Was zunächst den ersteren Punkt betrifft, so habe ich mich zwar in reichem Maasse befriedigt gefunden, muss jedoch hinzusetzen, dass ich selbst in Königsberg zu kurze Zeit lebte, und über meinen dortigen Aufenthalt schon zu viele Jahre vergangen sind, als dass ich, namentlich im Einzelnen, dem Verfasser mit einer Kritik folgen könnte. So weit ich das aber vermag, musste ich ihm überall vollkommen beipflichten,

und ich zweifle nicht, dass auch für diejenigen, welche Königsberg nie gesehen haben, eine überraschend deutliche Anschauung aus diesen Skizzen resultiren wird. Aber man muss es ganz lesen und nicht diese oder jene Skizze nur auswählen wollen. Suchte man einen oder den andern besonders schlagenden Effekt, so wäre es leicht, deren viele zur Mittheilung aufzufinden; es scheint mir indess zweckmässig, nur aus der allgemeinen Charakteristik Königsbergs Einiges herauszunehmen, damit bei recht Vielen sich mit dieser Stadt ein bestimmter Gedanke verknüpfe. Rosenkranz sagt: „Mir scheint der Hauptzug Königsbergs in einer durch den nüchternsten Verstand beherrschten Universalität zu liegen. Die Universalität versammelt in ihm fast alle bedeutenden Culturelemente, jedoch wegen der Isolirung der Stadt in einer eigenthümlichen Verkürzung. Es fehlt nicht leicht etwas. Jedes Gewerbe, jede Kunst, jede Wissenschaft, jede Lebensart, jede politische oder kirchliche Richtung haben ihre Vertreter. Aber oft ist auch ein Element eben nur repräsentirt. Es wurzelt nicht tiefer, es ist nur da, um an sich zu erinnern. Es ist mehr als eine Möglichkeit, denn als Wirklichkeit vorhanden. Ein Spötter könnte daher Veranlassung nehmen, Königsberg als die Stadt zu bezeichnen, in welcher alles im Zustande des Beinahe existirt u. s. w.“ — „Nichtsdestoweniger ist es sehr wichtig, dass Königsberg eine solche Allseitigkeit der Culturelemente besitzt. Es beweist dadurch seine Anlage zum Fortschritt. Es schliesst von vornherein nichts von sich aus, sondern kommt auch dem Fremdartigsten mit Empfänglichkeit entgegen. — Aber in seiner Universalität ist es zugleich von unerbittlicher Verständigkeit. Die Deutlichkeit der Begriffe, die Klarheit der Urtheile sind eines der ersten Erfordernisse für den Königsberger u. s. w.“ — „Diese Verständigkeit ist in Verbindung mit jener Universalität der Grund einer

selteneren Gerechtigkeit des Urtheils. Der Verstand allein würde zu dem äussersten Prosarigorismus führen. Alles ihm nicht sogleich Begreifliche würde er von sich abweisen. Aber die Mannigfaltigkeit der Interessen, die sich in Königsberg bewegen, verhindert eine solche Verödung. Wofür der Eine mit seinem Verstande nicht ausreicht, dafür findet sich ein Anderer. Dieser weiss seinen Gegenstand zu rechtfertigen und vor dem Verstande zur Geltung zu bringen. Man kann daher oft beobachten, wie bei gegebener Veranlassung zu urtheilen zunächst zwei entgegengesetzte Parteien da sind, eine verwerfende und eine anerkennende. Die Dialectik ihres Streites fördert aber bald ein Urtheil heraus, worin die Heftigkeit des Tadels durch bessere Einsicht gemildert, die Uebertreibung der Gunst durch Aufdeckung wirklicher Schwächen der Sache herabgestimmt ist. Dies als Resultat gewonnene Urtheil wird dann gewöhnlich in die allgemeine Tradition aufgenommen. Allerdings ist der eben geschilderte Process der, welcher überall in der Welt vorkommt. Aber in Königsberg ist er so zu sagen organisirt. Auch da, wo man es nicht erwarten sollte, wird in Königsberg eine Opposition laut werden.“

So viel über die erste Erwartung, die, wie ich meine, sich nicht getäuscht sehen wird. Sogar eine Karte mit Figuren ist dem Buche hilfreich beigegeben. Auch das zweite Versprechen, „allgemeine Fragen der Zeit zu berühren“, hat der Verfasser gehalten, und über manche durch geistreiche Wendung erhellendes Licht verbreitet. Hierbei kommt nun der Autor nothwendig selbst in Betracht, weil von seinem Standpunkte sein ganzes Urtheil abhängt, und ihn die Welt nicht anders anschaut, als er sie anschaut. Wenn wir Rosenkranz nun immer noch so liebenswürdig wie sonst, so heiter, offen, freimüthig, so anmuthig und zart-sinnig finden, so soll es doch auch nicht verschwiegen

werden, dass er dem Zeitgeist, wie er ihn selbst in dem Einen Worte: „Eklekticismus“ auszusprechen glaubt, in seiner eigenen Person darzustellen scheint. An mehreren Orten handelt er von diesem Zusammenlaufen des Einzelnen mit der Strömung des Allgemeinen, und wird gewiss keinen Tadel darin sehen, wenn man ihn ein Kind seiner Zeit, d. h. des Eklekticismus nennt. Allein man kann auch in dem Flusse der Zeit zurückbleiben, und wird dann ein Bewohner des Binnenwassers, ohne je in die Fluthen des Oceans hinauszuschwimmen. Wo Strom und Meer zusammenkommen, da schaut man in die Weite, betrachtet gelassen und mit Interesse die vorbeiziehenden Seegestalten und — hält sich fein zu Hause. Wohl sehen unsere Tage noch sehr eklektisch aus, doch sind sie es nicht mehr. Ein Bruch ist durch sie hingegangen, wie über Nacht die Eiskecke des Haffs zerreisst, und ohne ihn zu kennen, wird mancher sorglose Wanderer beim dämmernden Morgen hineinstürzen, weil er von dem krachenden Donner der Nacht nichts vernommen hat und wähnt, er müsse von einem Bruche doch etwas wissen, da er noch vor Kurzem dieselbe Strasse ungefährdet hin- und hergezogen sei. Unsere Zeit ist nicht mehr eklektisch und parteilos; aber Tausende sind es noch und wollen es noch bleiben. Schöne Unparteilichkeit, wer deinen idyllischen Frieden genösse! Ich aber mag dich nicht, nicht die Fülle deiner Genüsse, nicht deine wunderselige Allseitigkeit, nicht deinen Frieden, nicht deine Unschuld! So lange das Wesen unserer Zeit eklektisch war, galt Rosenkranz unbestritten als einer ihrer Vordermänner; seitdem aber nur ihr trügerischer Schein eklektisch geblieben ist, müsste er kühner ausschreiten, als er es thut, um nicht zu einem Nachzügler zu werden.

Die vorliegenden beiden Bände geben reichlichen Stoff, auf diese Gefahr des Zurückbleibens hinzuweisen. Der Leser, welcher in seiner eigenen Brust es fühlt,

dass der Eklekticismus vorüber ist, wird von selbst darauf stossen; ich meinerseits will gerade eine sehr unscheinbare Stelle hervorheben, damit gutmüthigen Beurtheilern eine liebevolle Entschuldigung offen bleibe.

I. 286. „Wenn ich im Bilde den Juden sehe, wie er dem Landpfleger ruft: Kreuzige, kreuzige ihn! Sein Blut über uns und unsere Kinder! und trete aus der Kirche oder von dem Steinbilde der Station zurück, um auf der Strasse dieselbe Physiognomie zu treffen, so gehört eben schon eine festere Christlichkeit dazu, mich zu erinnern, dass Christus den Juden vergeben hat, vergeben musste, weil sie nicht wussten, was sie thaten. Der Pöbel vermeint wohl, sich darin christlich zu zeigen, wenn er es noch jetzt dem Juden nicht vergisst, was er einst gethan.“

So muss man also ein Christ sein, und zwar ein „festerer Christ“, um die Juden nicht zu hassen? Es ist zwar richtig, dass die christliche Religion die Feindesliebe als einen ethischen Satz in sich aufgenommen und dadurch vor anderen Religionen etwas voraus hat; allein dieser Vorzug vor anderen Religionen kann nicht für einen Vorzug vor der Humanität angesehen werden und dazu dienen, die Feindesliebe dem Christentum als etwas Eigenes zuzusprechen. Sie ist durchaus etwas Menschliches, und man braucht nicht nur kein „festerer Christ“, sondern überhaupt kein Christ zu sein, um seine Feinde zu lieben. David liebte Saul, Sokrates sein Volk, das ihn vergiftete, wie das jüdische Christum kreuzigte, und Seume's wilder Canadier einen — Christen. Und nun gar einem unzurechnungsfähigen Feinde, wofür Christus selbst die Juden ansah („Vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun!“) und seinen späten Enkeln nichts nachzutragen, dazu soll eine „festere Christlichkeit“ gehören? So entrückt man das einfache Menschliche von seinem Boden, um es in den christlichen Himmel zu verpflanzen, und so kommt

man consequenter Weise zu einem christlichen Staate und wohl auch zu einer christlichen Philosophie. Im Gegentheil, eben die „Christlichkeit des Pöbels“ ist es, die ihn zum Judenhasse treibt. Wenn ein Christ in das Gesicht eines Neugriechen blickt, so wird es ihm nicht einfallen, denselben als den Nachkommen derer, die Sokrates vergifteten, zu hassen; bei einem Juden aber erinnert er sich des Mordes Christi. Weil er ein Christ ist, darum ist sein erstes Gefühl gegen den Juden Hass. Lässt er dann aber die Menschlichkeit in sich zu Worte kommen und empfindet er die Inhumanität des Hasses, so kann er sich dabei freilich wieder auf das Christenthum berufen, aber nur darum, weil dasselbe aus der Humanität die Feindesliebe in sich aufgenommen und gleichsam entlehnt hat. Daher wird es wohl so sein, dass man, um der Versuchung, die Juden für die Missethat ihrer Ahnen zu hassen, nicht zu unterliegen, ein „festerer Christ“ sein, d. h. sich des aus der Humanität in die Religion hinübergegangenen christlichen Gesetzes von der Feindesliebe erinnern muss; dass man hingegen, um eine solche Versuchung sich gar nicht einmal anwandeln zu lassen, nichts als ein wahrer Mensch zu sein braucht. Auch die „festeren Christen“ sind dieser Versuchung erlegen, wie das Mittelalter beweist, und erliegen ihr noch, wie der „christliche Staat“ zeigt; ein freier Mensch, von edlem Selbstgefühl durchdrungen, erwürgt diese Schlange durch die Macht der Humanität schon in der Wiege. Und so ist es in unzähligen anderen Fällen, dass das Christenthum uns in Versuchung führt und uns dann nur durch einen von der Humanität erborgten und zu einem religiösen Gesetze ausgeprägten Satz errettet.

Ich wählte diese an sich wenig bedeutende Stelle auch darum, weil man den Löwen an der Klaue erkennt, und weil sie eine hinreichende Andeutung enthält, dass Rosenkranz nicht rein und ungetrübt von

der Höhe der Humanität aus die Welt betrachtet, wenn er auch im gewöhnlichen Sinne des Wortes gewiss einer der humansten und liberalsten Menschen ist. Die Humanität leitet ihn wohl, wie unzählige Andere, auf allen seinen Wegen, allein sie ist nicht in ihm persönlich geworden, nicht die Idee, die sich zur Welt seines Selbstes ausbaute, sie ist nicht sein alleiniges Selbstbewusstsein, sein volles Ich, und hat darum keine andere Energie, als die, dass sie ihn beherrscht. Der Beherrschte kann es aber nicht lassen, dass er nicht zuweilen seine eigenen Capricen hinter dem Rücken des Herrn hätte: der Herr ist doch immer nicht Er selbst, und der Diener der Humanität bleibt — für sich ein Christ. Im Leben bestimmt seinen Willen der Herr, die Humanität, in seinem Kämmerlein bestimmt er sich selbst und ist — Christ. An Versuchen wird er es überdem nicht fehlen lassen, den Herrn zu seinem Glauben zu bekehren. — Mit seinem guten Glauben, dass Alles zur Verherrlichung des Christentums dienen müsse, erinnerte mich Rosenkranz lebhaft an die Leichtgläubigkeit Marheineke's, der „kein Bedenken trägt, zu behaupten, dass wenn man den Kern des Buches von Bruno Bauer (die Synoptiker) in's Auge fasst, dasselbe auf die Verherrlichung des Christentums abzweckt,“ wie er in mir — da ich einmal beim Tadeln bin, so sei auch das noch hinzugesetzt — durch die Spielerei seiner Symbolik (z. B. in dem Artikel „Kant's Haus“) die Erinnerung an Göschel wieder weckte.

Aber bei allem dem, wie viel Herrliches bietet das Buch! Man lasse sich durch mein Bekritteln den grossen Genuss nicht stören, der in seiner Lectüre liegt, sondern nehme es nur als eine Zuthat von bitteren Mandeln, die Alles um so schmackhafter macht. Es ist nun einmal so des Kritikers Sache: er denkt seine Pflicht nicht zu thun, wenn er nicht ein wenig auf den Autor loszieht und Ausstellungen macht. Dafür

sollen auch für den freundlichen Leser noch ein paar Citate aus dem Buche hier nachfolgen, weil sie in einer Zeitung willkommen sein werden.

I. 288: „Interessant ist es, zu sehen, in welche Bedrängniß die christlichen Feudalherren unter uns ihrerseits mit dem Judenthum kommen. Da sie an die Bibel alten Testaments nicht weniger eifrig, als an die neuen Testaments glauben, so müssen sie das jüdische Volk sehr hoch halten. Sie citiren auch, wenn sie irgend einmal eine Glaubenswahrheit beweisen wollen, ohne alle Kritik die Psalmen und Paulinischen Briefe, Genesis und Apostelgeschichte durcheinander. Es ist ihnen Alles Wort Gottes, Alles Offenbarung, Alles inspirirt; auf den Zusammenhang kommt es nicht an. Sie reden daher auch stets von dem Volk Gottes, aus dessen königlichem Stamme Jesus hervorgegangen, welche fürstliche Verwandtschaft sich beiläufig doch diejenigen merken sollten, die in Christus immer eine absolut demokratische Natur zu erblicken unhistorisch genug sind. Sie gestehen sich, dass, wenn sie so einen schönen Judenkopf mit hoher Stirn, sinnenden Augen, edler Nase, feinen und doch kraftvollen Lippen und dunklem Bart vor sich haben, Jesus wohl ganz ähnlich ausgesehen haben könne. Aber dennoch wollen sie nichts vom Juden wissen. Als Hausirer ist er ihnen zu schmutzig, zu gewinnstüchtig, in seinen Manieren zu lächerlich. Als wohlhabender Handelsmann, der die Messen bereist, der sein Lager hat, ist er ihnen zwar leidlich, aber doch nur nothgedrungen, beim Kauf und Verkauf, oder im Postwagen. Er riecht noch zu stark nach Knoblauch und hängt gar zu sehr an seinem alten Testament. Als Banquier, der in modernster Toilette dort mit den herrlichsten Vollblutperden zur Börse eilt, dessen Haus ein Muster von Eleganz ist, der täglich „bei sich empfängt“ und so trefflichen Champagner hält, dessen Bücherschränke Schiller und Goethe, Byron und Scott, Victor Hugo

und Balzac in englischen Einbänden dir entgegenstrahlen, dessen Tochter zur Begleitung des wiener Flügels die neuesten Opernarien aus Meyerbeer's Hugenotten singt, als Banquier, der den Erlöserorden von einem christlichen Monarchen geschenkt bekommen hat, der eine Art von Diplomat, eine politische Macht ist; als Banquier ärgert der Jude den Aristokraten durch seinen Reichthum, durch seinen Laxus, seine Bildung und seinen Einfluss. Und so ist auch dieser ihm nicht recht. Als aufgeklärter wissenschaftlicher Arzt kann er den Juden vielleicht nicht entbehren, allein er hasst an ihm die Aufklärung, er beschuldigt ihn, zu sehr sich entnationalisirt zu haben. Als Schriftsteller aber, wie Riesser, ist er ihm vollends ein Greuel. Für den Juden, der Journalartikel schreibt oder gar ein Journal redigirt, hat er nur noch Schimpfwörter. „Judenjunge“ ist hier sein technischer Ausdruck.“

I. 320. „Zwischen Preussen (der Provinz) und Schwaben besteht ein tiefer Zusammenhang. In der Diagonale deutschen Lebens von Südwest nach Nordost bilden sich die Pole, die mit einander in geheimer Wechselwirkung stehen, wie dies die Literaturgeschichte nachweisen kann. Wie nun Kant einst die Tübinger Theologen, Storr, Flatt, gegen sich in die Schranken rief, bis in Strauss doch der Rationalismus über den Supernaturalismus siegte, so schlägt nun Strauss gerade hier wieder mächtiger ein, wie irgendwo. Mit Erstaunen habe ich im Kreise meiner beschränkten Erfahrung wahrgenommen, dass preussische Gutsbesitzer einen ganzen Winter consequent Seite für Seite durchgelesen, durchgesprochen haben, ja nachher für ihre abweichenden Ansichten mit einander in Briefwechsel getreten sind*). Die Geistlichen sind bei uns,

*) Es mag hierbei bemerkt werden, dass viele Gutsbesitzer der dortigen Gegend sich gleich nach der Kunde von dem Verein der „Freien“ bereit erklärten, demselben sich zuzugesellen.

wie ich nicht anders glauben kann, aus dem wohlmeinendsten Interesse heraus oft terroristisch gegen die Strauss'schen Lehren aufgetreten. Hier und da, eine Zeitlang, wird dies wirken, aber nicht auf die Länge, denn die Freiheit der Forschung ist vom Protestantismus unzertrennlich. Wollten sich die Straussianer, was übrigens anzunehmen gar keine Thatsachen vorliegen, als Confessionen constituiren, so würde keine Macht der Erde sie daran hindern können. An Fanatismus, also auch an Freudigkeit, zu leiden, sich zu opfern, würde es ihnen so wenig fehlen, wie jemals einer bedrängten Sekte. Die Hengstenbergische Kirchenzeitung hat diesen Punkt oft in der Weise hervorgehoben, als zweifelte sie bei den Straussianern an dem Muth, irdischen Besitz, irdische Ehre für die Ueberzeugung in die Schanze zu schlagen. Sie irrt. Für viel untergeordnetere Dinge sind die Menschen standhaft in den Tod gegangen, immer aber löwenkühn, wenn es sich darum gehandelt hat, durch ihr Blut einem neuen Glauben Bahn zu brechen. Die Märtyrerpalme ist die süsseste. Wie noch jüngst erst die Prediger der Altlutheraner, von den Ihrigen getrennt, nur immer höheren Muth gewonnen, so würde es auch bei den Straussianern sein.“

II. 65. „Dem ungestümen Drange, uns der französischen Bühne der Gegenwart sogleich zu bemächtigen, muss etwas Tieferes zu Grunde liegen. Es muss eine Sympathie der Nationen sein, welche diesen Zauber bewirkt und diese Sympathie muss wiederum durch den Gegensatz bewirkt werden, den die Franzosen und Deutschen zu einander machen, den sie aber auch zu versöhnen trachten. Die Zeit des Hasses ist für beide Völker vorüber. Sie sagen es sich zwar oft noch sehr nachdrücklich, dass sie höchst unabhängig von einander seien und sich, ihre Selbstständigkeit zu wahren, einander sogleich mit allen Mordinstrumenten der modernsten Kriegsführung todschlagen würden. Herr Becker hat diesen Trotz

der Nationalität den Franzosen, und Herr Alfred de Musset den Deutschen erst neuerlichst zugesungen. Allein viel mehr als auf den Krieg sind sie auf den Frieden mit einander gestellt und wir haben das merkwürdige Schauspiel erlebt, dass eine Armee von 600,000 Mann, die vor Schlachtenruhm zu brennen schien, nach einigen Monaten wieder in die friedlichste Stimmung zurückging, dass Rüstungen, die allem menschlichen Urtheil nach in einem kriegerischen Ausbruch endigen mussten, ruhig wieder zurückgenommen werden konnten. Der Deutsche hat an dem Franzosen Alles, was ihm fehlt, äusserliche Glätte, gesellige Vielseitigkeit, persönliche Unbefangenheit gepaart mit grossem persönlichen Selbstgefühl, Nationalbewusstsein, Öffentlichkeit des Lebens, Raschheit der That. Umgekehrt hat der Franzose an dem Deutschen die Innigkeit des Gefühls, die Nachhaltigkeit der Bildung, die Humanität des Bewusstseins, die Universalität des Lebens und Strebens, die Reife der Handlung. Aber eben weil nun der Deutsche der universellere ist, weiß ihn kein Nationaldünkel hemmt, so ist er der geschäftigere, sich das französische Element anzueignen."

II. 100. „Der Germane ist von den ältesten Zeiten her dem Trunke leidenschaftlich ergeben. Deutschland ist das Land, in welchem Wein, Bier und Branntwein herrschen. Der Deutsche trinkt Alles. Und diese Sucht hat er durch die Kolonien weiter verpflanzt. Aber bei ihm geht die Neigung zum Trunk aus einem ganz anderen Grunde hervor, als bei Völkern, denen die Vegetation des Bewusstseins, die halbe Bewusstlosigkeit noch die grösste Wonne gewährt. Bei ihm ist es der Übermuth des Selbstgefühls, der sich mit dem Trunk gleichsam als mit einem Feinde einlässt, der ihm nichts soll ansehen können. Er ist die bis zum Frevelkühne Freiheit des Selbstbewusstseins, die ein schauerliches Gelüsten empfindet, mit der Natur

sich einzulassen, zu sehen, wie weit sie es wohl zwingen könne."

„Der Germane hat, so zu sagen, einen Überschuss von Kraft in sich, dem er abermals durch ein Unmaass begegnet. Der Romane, wie der Araber, weiss nichts von diesem seltsamen Drange. Er ist ohne Kampf gegen eine Versuchung mässig, weil es ihm nothwendig ist, mit sich und der Welt im Gleichgewicht zu leben. Der Germane aber hat um so mehr einen Trieb nach einem Zustande in sich, der ihn ihm selbst zu entreissen vermag, je mehr er seiner selbst im Innersten gewiss und daher auch von vornherein mit der Welt zu spielen geneigt ist. Nicht der momentane Selbstmord, auf den der Finne und Slave im Trunk ausgeht, nicht der sinnliche Kitzel als solcher, sondern die Macht des Geistes ist es, die den Germanen reizt, Glas auf Glas zu leeren. Es liegt eine Verachtung der Natur als Kraft in seinem maasslosen Trinken. Das Trinken, nur um sich zu berauschen, nur um bewusstlos ausschmachten zu können, um die Seligkeit des Nichtseins zu geniessen, würde ihm gar keinen Genuss gewähren, aber als eine Macht, gegen die er sich frei erhält, indem er sie unmittelbar in sich aufnimmt, sie mit seinem Blut sich vermählen lässt, hat das Trinken für ihn einen grauenhaften Reiz. Es liegt in ihm dieselbe Keckheit, mit welcher der Seekönig Ragnar Lodbroki, als im Thurme die Schlangen ihn zernagten, seine Thaten mit dem Refrain sang: „lachend werde ich sterben.“ Ohne diese dämonische Tiefe der Versuchung würde es kaum zu erklären sein, mit welcher Lust der Germane trinkt. Viel trinken zu können ist bei ihm eine Art Ehrensache geworden."

Ich erlaube mir hierzu eine Note beizufügen, die ich vor Jahren zu Tacitus Germania 24 machte, und die ich ohne weitere Verbesserung als Parallele geben will: Die Spielsucht der Germanen liess sie selbst

Freiheit und Leben opfern. Es ist dies die stärkste Abstraction, zu der es der Mensch, der das ihm Eigene opfert, zu bringen vermag. Das Substantielle, was bei diesem Aufgeben der höchsten persönlichen Güter zurückbleibt, ist die Treue im Verträge, das verpflichtete Wort. Hierin erscheint der Germane, nach der äussersten Abstreifung alles Zufälligen, wozu selbst Alles, was an der Freiheit Verlierbares ist, gehört, rein in seinem Wesen. Nur das reine, unzerstörbare Selbst, hier in der Gestalt der Treue oder des Worthaltens, bleibt übrig, nachdem Weib und Kind, die Freiheit, ja selbst das Leben in die Schanze geschlagen worden. Der Germane stellt sich selbst, seine Unverbrüchlichkeit, muthwillig auf die Probe, um damit in jeder Probe zu bestehen. Diese Leidenschaft, Alles auf's Spiel zu setzen, Gewinn- und Verlierbares ganz zu gewinnen oder ganz zu verlieren, war äusserst heftig, war Spielsucht, Sucht, dasjenige, was sonst als ein höchst Positives galt, auch in seiner höchsten Negativität darzustellen. In der Kampf- und Kriegslust setzten sie dieselben Güter auf's Spiel und das oft aus keinem andern Grunde, als der abenteuerlichen Begierde, sie daran zu wagen.

Was an Vorstehendem undeutlich ist, das erklärt sich hinlänglich aus Rosenkranz' lichtvollerer Darstellung.



Einiges Vorläufige vom Liebesstaat.



Nachdem Ludwig Buhl's Unternehmen, das dieser unter dem Titel „Berliner Monatsschrift“ im Juli 1843 in Berlin geplant hatte, für Preussen, wie er vorausgesehen, an der Censur gescheitert war, gab er das „erste und einzige“ Heft desselben in Mannheim 1845 im Selbstverlage heraus. Der kleine, über zwanzig Bogen starke Band — heute sehr selten — enthält zwei Aufsätze Stirners; der erste: „Einiges Vorläufige vom Liebesstaat“ eröffnet ihn nach einem „Offenen Bekenntniss“, den Urtheilen des Ober-Censurgerichts und dem ursprünglichen „Prospectus“ Buhl's auf den Seiten 34—49. Er ist unterzeichnet: „Stirner“.



Allbekannt ist das sogenannte Sendschreiben des Freiherrn von Stein. Man hat daraus die Meinung gefasst, dass die später eintretende Reactionsperiode sich den im Sendschreiben ausgesprochenen Grundsätzen entfremdet und einer anderen Sinnesart zugewendet habe, so dass der Liberalismus vom Jahre 1808 nach kurzer Dauer in einen bis auf unsere Tage hinausgezogenen Schlaf gesunken sei. An dem angeblichen Verkennen jener Principien lässt sich jedoch zweifeln, und es müsste auch schon äusserlich sehr auffallend erscheinen, dass dieselben kraftvollen Menschen, welche wenige Jahre zuvpr unter den stürmischsten Umständen eine freisinnige Ansicht aufstellten, kurz darauf so ohne weiteres von ihr abgefallen sein sollten, um einen entgegengesetzten Weg einzuschlagen. Hat man es doch endlich erkannt, dass die langgehegte Meinung, die französische Revolution sei durch das Umschlagen der Napoleonischen Kaiserherrschaft sich selbst untreu geworden, auf einem Urtheil *) und oberflächlichen Urtheil beruhe; warum sollte nun nicht zwischen dem Stein'schen Liberalismus und der spätern, sogenannten Reaction ein ähnlicher Zusammenhang stattfinden? Sehen wir das Sendschreiben daraufhin etwas näher an.

Zwei Zielpunkte hat, wie sogleich in die Augen springt, Stein mit der französischen Revolution gemein,

*) Muss offenbar „Irrtum“ heissen. Anmerkung des Herausgebers.

nämlich die Gleichheit und Freiheit, und es kommt nur darauf an, wie er die eine und andere bestimmt.

Was zunächst die Gleichheit betrifft, so erkannte er, dass die Übermacht der um ihres Standes willen Bevorzugten, der Privilegirten, gebrochen werden, und an die Stelle der Vielherrschaft eine vollständige Centralisation treten müsse. Daher sollte diejenige „Erbunterthänigkeit“, welche über die Unterthanen des einen Herrn, des Königs, noch viele kleinere Herren herrschen liess, ein Ende nehmen; nur die Eine Erbunterthänigkeit Aller sollte bleiben und gerade durch die Entsetzung der vielen Herren gestärkt werden. Gleicher Weise sollte die „Polizeigewalt“ Einzelner verschwinden, damit Eine Polizei über alle Unterthanen wache. Die „Patrimonialgerichtsbarkeit“, wenigen durch alte Gerechtsame Bevorzugten gehörig, sollte durch Eine monarchische Justiz abgelöst werden, und die Richter allein „von der höchsten Gewalt abhängen“. Durch diese Centralisation wird das Interesse Aller auf Einen Punkt hingezogen, auf den König: man ist fortan nur ihm unterthan, ohne sonstige Erbunterthänigkeit gegen andere Unterthanen des Königs; man steht nur unter Seiner Polizeigewalt; man empfängt nur von fürstlicher Justiz den Rechtspruch; man hängt nicht mehr vom Willen der „böher Geborenen“ ab, sondern allein von dem der „böher Gesteilten“ d. h. derer, welche der König um seinen Willen zu vollziehen, an Seiner Statt einsetzt und über diejenigen stellt, für welche sie in Seinem Namen zu sorgen haben, der — Beamten. — Die Lehre von der Gleichheit, wie sie in dem Sendschreiben vorliegt, kommt also darauf hinaus, Alle auf das gleiche Niveau der Unterthänigkeit zu bringen. Kein Unterthan des Königs sei in Zukunft zugleich der Unterthan eines Unterthanen; die Ständedifferenzen der Abhängigkeit seien ausgeglichen, und Eine Abhängigkeit die allgemeine.

Diesen Grundsatz der Gleichheit kann man unmöglich mit dem der französischen Revolution verwechseln. Die letztere verlangte eine Gleichheit der Bürger, die des Sendschreibens eine Gleichheit der Unterthanen, eine gleiche Unterthänigkeit. Einen geeigneten Ausdruck findet jener Unterschied auch darin, dass die im Sendschreiben verlangte „Nationalrepräsentation“ die „Wünsche“ der nivellirten Unterthanen vor den Thron bringen soll, während in Frankreich die Bürger mittelst ihrer Repräsentanten einen „Willen“, freilich nur einen Bürgerwillen, keinen freien, haben. Der „Unterthan“ darf mit Recht nur „wünschen“.

Zweitens will aber das Sendschreiben nicht bloss die Gleichheit, es will auch die Freiheit Aller. Daher der Aufruf: „Sorget, dass Jeder,“ (mit diesem Worte wird die Gleichheit der Unterthanen ausgedrückt) „seine Kräfte frei in moralischer Richtung entwickeln könne.“ In moralischer Richtung? Was soll das heissen? Als Gegensatz kann die physische Richtung nicht gedacht werden, da das Sendschreiben ein „physisch und moralisch kräftigeres Geschlecht erzielen will“. Auch die intellectuelle Richtung wollte man wohl schwerlich von der moralischen ausschliessen, da man die Wissenschaft ja möglichst begünstigte. Am einfachsten bleibt als Gegensatz der moralischen die unmoralische Richtung übrig. Unmoralisch ist aber ein Unterthan, wenn er aus dem Kreise seiner Unterthanen-Eigenschaften hinausgeht. Ein Unterthan, der im Staatsleben, in der Politik sich einen „Willen“ anmasset, statt des „Wunsches“, der wäre offenbar unmoralisch; denn in der Unterthänigkeit besteht allein der moralische Werth des Unterthanen; im Gehorsam, nicht in der Selbstbestimmung. So scheint also die „moralische Richtung“ sich für unvereinbar mit der „spontanen Richtung“, der Richtung auf den freien Willen, auf Selbstständigkeit und Souveränität des

Willens zu erklären, und da das Wort „moralisch“ auf die Verpflichtung hindeutet, so wird man wohl eine Erweckung des Pflichtgefühls gewollt und dies unter „freier Kraftentwicklung“ verstanden haben. Ihr seid frei, wenn ihr eure Pflicht thut! ist der Sinn der moralischen Richtung. Worin besteht aber die Pflicht? Das Sendschreiben drückt sie klar und bestimmt mit den zur Devise gewordenen Worten aus: „In der Liebe zu Gott, König und Vaterland!“ Frei in moralischer Richtung entwickelt sich, wer sich zu dieser Liebe entwickelt; der Erziehung war dadurch ihr bestimmtes Ziel gesteckt, sie war von Stund' an eine moralische oder loyale, eine Erziehung des Pflichtgefühls, wohin natürlich auch die religiöse Erziehung gerechnet werden muss, weil auch sie die Pflicht gegen Gott einprägend, nichts anderes als eine moralische Erziehung ist. Und allerdings ist man moralisch frei, sobald man seine Pflicht erfüllt; das Gewissen, diese Gewalt der Moralität über die Immoralität, die Gebieterin des moralischen Menschen, sagt dem pflichtgetreuen Menschen, dass er recht gehandelt habe: „mein Gewissen sagt mir!“ Darüber freilich, ob die befolgte Pflicht wirklich — Pflicht sei, sagt das Gewissen nichts; es spricht nur, wenn das, was für Pflicht gilt, verletzt wird. Daher empfiehlt das Sendschreiben, das Gewissen zu wecken, die Pflicht „gegen Gott, König und Vaterland“ einzuschärfen, den religiösen Sinn des Volkes zu beleben und die Erziehung und den Unterricht der Jugend zu pflegen.“ — Dies ist die Freiheit, mit welcher nach dem Sendschreiben das Volk beglückt werden soll: die Freiheit in der Pflichterfüllung, die moralische Freiheit.

Wie oben die Gleichheit des Sendschreibens von jener, welche die französische Revolution verkündigte, sich wesentlich unterschied, so hier die Freiheit. Frei ist der souveraine Bürger des souverainen Volkes —

so lehrte die Revolution: frei ist, wer Gott, König und Vaterland liebt — so lehrt das Sendschreiben: dort ist der souveraine Bürger frei, hier der liebevolle Unterthan, dort bürgerliche Freiheit, hier moralische.

Und dies Prinzip der Gleichheit und Freiheit als — Unterthanengleichheit und moralische Freiheit war nicht etwa nur der Sinn jenes Sendschreibens und seiner Verfasser, sondern es war das herrschende Gefühl des gesamten Volkes, war das neue begeisternde Princip selbst, mit welchem es gegen die Napoleonische Uebermacht anstürmte: es war die revolutionäre Freiheit und Gleichheit, umgewandelt zur christlichen Freiheit und Gleichheit. Es war mit einem Wort das Prinzip des deutschen und insbesondere des preussischen Volkes von seiner Erhebung gegen die Fremdherrschaft an, durch die sogenannte Reactions- oder Restaurationsperiode hindurch bis — nun bis es ein Ende hat. Deshalb muss man die Meinung, als hätte ein politischer Freiheitsdrang, dem revolutionären ähnlich, das Volk zum Siege über Napoleon geführt, als irrig verwerfen. Wäre sein Prinzip das politische gewesen, es würde dasselbe nicht aufgegeben oder in seine Verkümmernng gewilligt haben. Man thut der Regierung Unrecht, wenn man glaubt, sie habe dem Volke etwas entzogen, wonach dieses mit Bewusstsein trachtete. Abgesehen von der Unmöglichkeit solcher Entziehung, so waren Regierung und Volk wirklich einhellig in der Abwehr der politischen Freiheit, dieser „Ausgeburth der Revolution“. Das eben erwarb ja Friedrich Wilhelm III. so viel Hingebung und Liebe, dass er gleichsam die vollendete Personification jener moralischen Freiheit darstellte, dass er durch und durch ein Mann der Pflicht, ein gewissenhafter Mensch war: „der Gerechte!“

Den Mittelpunkt der moralischen Freiheit bildet, wie wir sehen, die Pflicht der — Liebe. Wie ohne

Widerspruch zugegeben zu werden pflegt, ist das Christenthum seinem innersten Wesen nach die Religion der Liebe. Darum wird denn auch die moralische Freiheit, die sich in dem Einen Gebote der Liebe concentrirt, die reinste und bewussteste Erfüllung des Christenthums sein. Wer nichts als Liebe ist, der hat das Höchste erreicht, der ist wahrhaft frei! — so lautet das Evangelium der moralischen Freiheit. Als diese Überzeugung in den Herzen erwachte, und sie mit der Seligkeit einer triumphirenden Wahrheit erfüllte, da musste die Kraft des Despoten zu klein sein gegen die Gewalt eines solchen Gefühls, und das Christenthum in seiner verklärtesten Gestalt, als Liebe, die Völker entzündend, rückte mit Siegesgewissheit heran gegen den Geist der Revolution. Dieser hatte das Christenthum von der Erde vertilgen wollen, aber es raffte sich auf mit der ganzen Kraft seiner Natur, es trat als — Liebe gegen ihn in die Schranken, und es siegte, siegte über einen Geist, der zwar viel an ihm zu erdrücken vermocht hatte, aber das Eine nicht erdrücken konnte, — die Liebe. Denn wie viel des Christlichen auch gefallen war unter den Streichen der Revolution, die Liebe — sein innerstes Wesen, — war in dem Busen der revolutionären Freiheit stecken geblieben. Sie hegte die Feindin in sich selbst, darum musste sie vor der Feindin, als diese von Aussen heranzog, erliegen.

Doch lernen wir ein wenig diese Feindin der revolutionären Freiheit, die Liebe selber, kennen! Man pflegt der Liebe die Selbstsucht gegenüber zu stellen, weil es die Natur der Letzteren mit sich bringt, dass, wer ihr folgt, ohne Rücksicht auf den Andern, oder unbarmherzig verfährt. Setzen wir nun den Werth des Menschen in die Selbstbestimmung d. h. darin, dass nicht eine Sache oder eine andere Person ihn bestimmen, sondern er selbst der Schöpfer seiner selbst, mithin Schöpfer und Geschöpf in Einem sei,

so wird der Selbstsüchtige wahrscheinlich am weitesten hinter diesem Ziele zurückbleiben. Sein Grundsatz lautet so: die Dinge und die Menschen sind für mich da! Vermöchte er hinzuzusetzen: ich bin auch für sie da, — so wäre er eben der Selbstsüchtige nicht mehr. Er geht nur darauf aus, den Gegenstand seiner Begierde zu haschen, läuft z. B. in der Brunst einem Mädchen nach, um dies allerliebste „Ding“ (denn für mehr als ein Ding gilt es ihm nicht) zu — verführen u. s. w. Um dieses Mädchens willen ein anderer Mensch zu werden, selbst etwas aus sich zu machen, um sie dadurch zu verdienen: das fällt ihm nicht ein, wie er ist, so ist er. Das eben macht ihn so verächtlich, dass keine Selbstgestaltung und Selbstbestimmung an ihm zu entdecken ist.

Ganz anders der Liebende. Die Selbstsucht ändert den Menschen nicht, die Liebe macht einen andern Menschen aus ihm. „Seit er liebt, ist er ein ganz anderer Mensch geworden“ pflegt man zu sagen. Aber er macht als Liebender auch wirklich selbst etwas aus sich, indem er Alles an sich tilgt, was dem Geliebten widerspricht; willig und hingebend lässt er sich bestimmen, und durch die Passion der Liebe umgewandelt, richtet er sich nach dem Andern. Sind in der Selbstsucht die Gegenstände nur für mich da, so bin ich in der Liebe auch für sie: wir sind für einander.

Überlassen wir jedoch die Selbstsucht ihrem Schicksal und (vergleichen wir lieber die Liebe mit der Selbstbestimmung oder Freiheit. In der Liebe bestimmt sich der Mensch, giebt sich ein gewisses Gepräge, wird zum Schöpfer seiner selbst. Allein er thut das Alles um eines Andern, nicht um seines willen. Die Selbstbestimmung ist noch abhängig von dem Andern: sie ist zugleich Bestimmung durch den Andern, ist — Passion: der Liebende lässt sich bestimmen, bestimmen durch den Geliebten.

Der freie Mensch dagegen bestimmt sich weder durch noch für einen Andern, sondern rein aus sich; er vernimmt sich und findet in diesem Selbstvernehmen den Antrieb zur Selbstbestimmung: nur sich vernehmend, handelt er vernünftig und frei. Es ist ein Unterschied, ob man durch einen Andern oder durch sich bestimmt wird, ob man ein Liebevoller ist oder ein Vernünftiger. Die Liebe lebt von dem Grundsatz, dass Jeder, was er thut, um des Andern willen thue, die Freiheit von dem, dass er es um seinetwillen thue; dort treibt mich die Rücksicht auf den Andern, hier treibe ich mich. Der Liebevoller handelt um Gottes willen, um der Brüder willen u. s. w. und hat überhaupt keinen eigenen Willen: „nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe“ — das ist sein Wahlspruch; der Vernünftige will keinen andern Willen verwirklichen als den seinen, und achtet auch Denjenigen, der seinen eigenen Willen hat, nicht den, der den Willen eines Andern befolgt. So hat die Liebe wohl recht gegen die Selbstsucht, da es edler ist, den Willen eines Andern zu dem seinigen zu machen und auszuführen, als willenlos von der durch irgend ein Ding angeregten Begierde gestachelt zu werden, edler, sich nach einem Andern zu bestimmen, als sich gar nicht zu bestimmen, sondern sich gehen zu lassen; gegen die Freiheit aber hat die Liebe nicht Recht, weil in der Freiheit erst die Selbstbestimmung zur Wahrheit wird. Die Liebe ist zwar die letzte und schönste Unterdrückung seiner selbst, die glorreichste Weise der Selbstvernichtung und Aufopferung, der wonnereichste Sieg über die Selbstsucht; aber indem sie den Eigenwillen bricht, der nur Eigensinn und Begierde heissen dürfte, lässt sie auch zugleich den Willen nicht aufkommen, der dem Menschen erst die Würde des freien Menschen verleiht. Darum müssen wir an der Liebe zweierlei unterscheiden. Gegen die Selbstsucht gehalten, feiert

der Mensch in ihr seine Verherrlichung, denn der Liebevollte hat, wenn auch nicht seinen eigenen, so doch einen Willen, der Selbstsüchtige hat keinen; der Liebevollte übt eine Selbstbestimmung aus, weil er um des Andern willen etwas aus sich macht und sich in die diesem angemessene Form umbildet, der Selbstsüchtige kennt die Selbstbestimmung nicht und verharret in seiner Rohheit, ohne in irgend einem Grade sein eigener Schöpfer zu werden; der Liebevollte ist ein Gebilde seiner selbst, indem er sich im Andern sucht und findet, der Selbstsüchtige ein Geschöpf der Natur, eine — Creatur, die sich nicht sucht noch findet. — Wie aber erscheint die Liebe Angesichts der Freiheit? Die Braut von Korinth spricht jene grausenvollen Worte aus, mit denen das entsetzliche Verbrechen der Liebe gegen die Freiheit enthüllt wird:

Opfer fallen hier
Weder Lamm noch Stier,
Aber Menschenopfer unerhört!“

Ja, Menschenopfer unerhört! Denn was den Menschen erst zum Menschen macht, der freie Wille, das schmettert die Liebe, ihr Reich für das allein-seligmachende erklärend, von ihrem souverainen Throne aus, donnernd nieder, und auf Sklaven-Schultern hoch emporgehoben, proclamirt sie die Alleinherrschaft der — Willenlosigkeit.

Weil nicht in jeder Zeit Jegliches gesagt werden kann, so brechen wir hier ab und überlassen es einer günstigeren Gelegenheit, die Erscheinungen des Liebesstaates im Einzelnen darzulegen*). Überall werden wir dabei dem Grundsatz bezeugen, dass der Liebevollte nicht Willen, sondern Wünsche hat, und werden sehen, wie prophetisch das grosse Wort des

*) Er ist es werth, denn er ist die vollendetste und — letzte Form des Staates.

Gouverneurs von Berlin, Grafen von Schulenburg war: Ruhe ist die erste Bürgerpflicht! In den Armen der Liebe ruht und schläft der Wille, und nur die Wünsche, die Petitionen, wachen. Ein Kampf durchzieht allerdings auch diese Zeit des Liebesregimentes: es ist der Kampf gegen die Lieblosen. Da Einmüthigkeit das Wesen der Liebe ist, da Fürsten und Völker in Liebe verbunden sind, so müssen sie ausscheiden, was den Liebesbund lockern will: die Unzufriedenen (Demagogen, Carbonari's, Cortes in Spanien, Adel in Russland und Polen u. s. w.). Sie stören das Vertrauen, die Hingebung, die Eintracht, die Liebe; „unruhige Köpfe“ rühren die Ruhe des Vertrauens auf, und — Ruhe ist die erste Bürgerpflicht!

Die Mysterien von Paris.

Von Eugene Sue.



Der zweite Aufsatz, den Stirner für die Buhl'sche „Berliner Monatsschrift“ schrieb, eine Besprechung der damals so grosses Aufsehen erregenden „Mysterien von Paris“ von Eugene Sue, ist der letzte in dem Bande und fällt dort die Seiten 302—332. Er ist unterzeichnet mit „Max Schmidt“ — einer offenbar irrthümlichen Verbindung des Pseudonyms und Familiennamens Schmidt-Stirners; dass er von Stirner herrührt, ist fraglos.



Die Mysterien haben grosses Aufsehen in der Welt gemacht, und schon drängen sich die Nachahmungen in Masse. Man will den verborgenen Grund, die „unterste Schicht“ der Gesellschaft kennen lernen, und neugierig blickt man sich in den finsternen, grauenvollen Winkeln um. Aber mit welchen Augen schaut man hinein? Mit dem Auge der gesicherten Sittsamkeit, des tugendhaften Schänders. „Welch' ein Abgrund des Verderbens, welche Greuel, welche Tiefe des Lasters! Herr Gott, wie darf es in deiner Welt so ruchlos zugehen!“ Aber bald erwacht die christliche Liebe und rüstet sich zu allen Werken des Mitleids und der thätigen Hülfe. „Hier muss gerettet, hier muss der List des Satans entgegengearbeitet werden; o gewiss, hier ist viel zu retten, und dem Reiche des Guten manche Seele zu gewinnen!“

Nun beginnt die Rührigkeit der Gedanken, und auf tausend Mittel und Wege wird gesonnen, wie dem Uebel abzuhelpen, der grenzenlosen Verderbtheit zu steuern sei. Kerker mit abgesonderten Zellen, Leihhäuser für heruntergekommene Arbeiter, Stifter für gefallene und reuige Mädchen, und unzähliges Andere wird nicht nur vorgeschlagen, sondern auch sogleich unternommen. Es werden auch ganze Wohlthätigkeits-Gesellschaften zusammentreten, wie man sie nie zuvor in solcher Ausdehnung gesehen hat und an Aufopferung und Mildthätigkeit wird kein Mangel sein.

Radolph, der Grossherzog von Gerolstein, ist von Eugene Sue als leuchtendes Vorbild dieser ersichtlich erstarkenden Nächstenliebe aufgestellt worden.

Welches Uebel will man denn heben? Das Laster, die Sündenlust! Ihm sollen die Quellen durch nützliche Reformen abgeschnitten, die verführten Seelen entrissen und zur Lust an der Sittlichkeit bewogen werden. Und wer will diess grosse Werk, die Sünde um ihre Opfer und Diener zu bringen, verrichten? Wer anders als diejenigen, welche die Tugend lieben und einen sittlichen Lebenswandel für den wahren Beruf des Menschen erkennen!

Also die Tugendhaften wollen die Lasterhaften auf den rechten Weg bringen, die Diener im Reiche des Guten wollen das Reich des Bösen zerstören.

Seid ihr nicht Alle damit einverstanden, dass es nichts Grösseres und Edleres geben könne, als die Verherrlichung des Guten, und habt ihr wohl etwas anderes an euch zu tadeln und zu bereuen, als dass ihr nur allzuoft noch vom Wege des Guten abweicht und „sündigt“? Fällt es einem von euch jemals ein, zu fragen, ob das Gute wohl werth sei, dass man darnach strebe, und ob das Gute wirklich dasjenige sei, was der Mensch durch sein Leben zu verwirklichen suchen müsse? Ihr zweifelt ebensowenig daran, als die Lasterhaften und Gottvergessenen etwas Gründliches dagegen einzuwenden wissen, wenn sie auch noch so viel dagegen — sündigen.

Ihr, die ihr die Sünder bekehren und bessern wollt, ihr seid ja selbst unbekehrbar und unverbesserlich. Ihr lasst den Zweifel gar nicht an euch kommen, ob das Gute nicht eben ein — leerer Wahn sei, und wenn ihr euch eingestehen müsst, dass ihr selbst es gleich den Philosophen, die auch nur „Liebhaber der Weisheit“ bleiben, niemals erreicht, ihr meint doch, die Sünder müssten zum Guten vermocht und dahin gebracht werden, „gut zu thun“. Ihr wollt die Sünder

bekehren von der Lust am Bösen, mögt ihr euch vielleicht nicht selbst von der Lust am Guten bekehren? Fragt euch nicht, was das Gute sei, sondern ob es überhaupt sei, oder wollt ihr durchaus wissen, was es sei, so fragt euch zu allererst, ob es nicht eure — Einbildung sei. —

Doch ihr seid schlagend mit euren Beweisen, indem ihr ja nur auf Beispiele hinzuweisen braucht: „die Lüge ist böse, die Aufrichtigkeit aber ist gut, die Unbusfertigkeit ist böse, die Busfertigkeit und Reue ist gut, die Unkeuschheit eine Sünde, die Keuschheit eine Tugend u. s. w.“

Woblan denn, blicken wir in die Mysterien und sehen dem Spiele zu, das Tugend und Laster in diesem Romane mit einander treiben. Ich werde von dem Zusammenhange und Verlaufe dieser Geschichte nichts sagen, denn ich setze voraus, dass ihr's gelesen habt. Eben so wenig will ich von dem sogenannten Kunstwerthe des Buches sprechen. Wenn ein sogenannter Jongleur die halbschreiendsten Stücke producirt, oder ein Taschenspieler das Erstaunlichste leistet, so wird man doch am letzten Ende sagen, es waren eben Jongleur- und Taschenspielerkünste, ausgezeichnet in ihrer Art; aber über die Art spricht man ohne besondere Achtung. So will ich auch unserem Verfasser nicht über die Kunstfertigkeit im Abschildern der socialen Kontraste und Charaktere zu nahe treten, wenn gleich er feineren Kunstkennern schwerlich überall ein Genüge gethan haben mag; über das Abschildern selbst aber denke ich nicht gross genug, um mich durch das darin bewiesene Talent gegen den Mangel an aller tieferen und gewaltigeren Einsicht in das Wesen der Gesellschaft blind machen zu lassen. Görres hat auch ein schönes Talent an die Verstocktheit eines dummen Gedanken verschwendet und muss in diesen Kindereien sich zu Tode gähneln lassen, wie er, so viele Andere.

Obwohl der Grossherzog von Gerolstein nicht als der Held des Romans gelten kann, so wird doch nicht allein das ganze Getriebe desselben durch ihn in Bewegung gesetzt, sondern er repräsentirt auch die Höhe der Anschauungen und Gedanken, zu welcher der Dichter selbst sich emporschwingt. Diese Höhe ist aber keine andere, als die Idee der Sittlichkeit, und an jeden Gedanken und jede That wird ein für allemal dasselbe Ellenmaass angelegt: das der Sittlichkeit.

Wir haben also ein dichterisches Kunstwerk vor uns, das, ganz von dem Standpunkte der Sittlichkeit aus gearbeitet, zeigen wird, welcherlei Menschen dieser Standpunkt erzeugt, und was überhaupt unter der Herrschaft dieses Principes zu Tage kommt.

Durch eine Versündigung gegen das geheiligte Haupt seines Vaters und Herrn, auf den er in einem Augenblick der Liebeswuth das Schwert gezückt, ist Rudolph (der Grossherzog) zu dem Entschlusse reumüthigster Busse getrieben worden, die er nach seiner Meinung nur dadurch bethätigen kann, dass er „nach Kräften Gutes wirkt“. Dieser Vorsatz bringt ihn nach Paris, wo er die Spelunken der Armuth und des Verbrechens aufsucht, um Leiden zu lindern, verhärtete Herzen zu erweichen, oder durch ein fürchterliches Strafgericht in Verzweiflung zu stürzen, und um zu helfen, wo geholfen werden kann. Bei seinen fürstlichen Mitteln gelingt es ihm leicht, mancher physischen Noth zu steuern, und die Familie Morel unter Anderen verdankt ihm ihr Lebensglück; näher indess, als die Beseitigung physischer Leiden, liegt ihm die Entfernung moralischer Gefahren am Herzen, und dieses Bestreben führt ihn mit der eigentlichen Heldin dieses Romanes zusammen.

Fleur de Marie (Marien-Blume), oder wie wir sie schlechtweg nennen wollen, Marie, das Kind seiner ersten Liebe, von dessen Existenz Rudolph keine Ahnung hat, ist in der Haft, unter den grässlichen

Händen der Eule (Chonette) und in anderen traurigen Verhältnissen zu einem blühenden Mädchen aufgewachsen, und muss endlich, von Armuth gepresst und von Kupplerinnen beschwätzt, sich entschliessen, das Gewerbe eines Freudenmädchens zu ergreifen. Noch innergriffen von der Last an dieser Lebensweise, wird sie befleckt, ohne sich selbst zu beflecken: sie ist unbetheiligt und noch keine Sklavin der Begierde, die ihrem Stande erst die rechte Bekräftigung geben würde. So findet sie Rudolph, und was das Laster an ihr nicht zu leisten vermocht hatte, das versucht jetzt die Tugend: sie versucht das arme Kind, das eine Heute des Lasters zu werden droht, zur Tugend zu führen. Rudolph bietet alle Versprechungen und Verlockungen auf, durch die er die leicht erregbare Phantasie des Mädchens zu bestechen hoffen darf. Sie, die mitten in einem taumelnden Lasterleben nicht „gefallen“ war, sie widersteht den einschmeichelnden Verheissungen des Tugendwerbers nicht und — fällt. Doch möchte sie immerhin fallen, wenn sie sich nur wieder erhöbe. Wie aber soll ein E. Sue, der Dichter des tugendreichen und liberalen Bürgerwesens, sie zu einer weiteren Erhebung kommen lassen? Ist sie nicht gerettet, wenn sie in den Schooss der allein seligmachenden Sittlichkeit sich geflüchtet hat? Meint man etwa, sie sollte sich zur Frömmigkeit erheben, so geschieht das ja in vollem Maasse, wie denn wahre Sittlichkeit und wahre Frömmigkeit sich niemals ganz von einander trennen lassen; denn selbst diejenigen Sittlichen, welche den persönlichen Gott leugnen, behalten ja am Guten, am Wahren, an der Tugend ihren Gott und ihre Göttin.

Doch ich meine nicht, dass Marie nach jenem Falle sich zur Frömmigkeit erheben sollte; ich meine nur, dass, wenn es etwas Werthvolleres gäbe, als Sittlichkeit und Frömmigkeit, unser Dichter davon nichts wissen könnte, weil es nicht in seinem Gedankenkreise

liegt, und seine Personen sich nie dazu erheben könnten, weil die Besten darunter doch nicht besser zu sein vermögen, als ihr Schöpfer. Marie, die von Rudolph für den Dienst der Sittlichkeit angeworben wurde, wird darin fortan in Treue und Gehorsam, als ein ergebener und folgsamer Diensthote verharren, und welche Geschichte auch ihr nun folgendes Leben aufweisen möge, sie wird immer nur die Schickungen enthalten, welche der strenge Dienst ihrer Gottheit über Marien, die treue Magd, verhängt.

Den Klauen der Eule, die nur den Leib verderben konnte, entronnen, geräth Marie in die Macht des Priesters, der ihre zarte Seele mit der frommen Lehre verdirbt, dass ihr Leben von nun an ein Leben der Busse sein müsse, um bei Gott sich dafür die künftige Vergebung zu erkaufen. Das entscheidet über ihre ganze Zukunft. Dieser Wurm, den ihr der Priester ins Herz setzte, nagt fort und fort, bis er sie zur Entsagung und Zurückziehung aus der Welt gezwungen, und endlich gar das gottergebene Herz zerfressen und zerbröckelt hat. Und doch ist jene fromme Lehre des Priesters die wahre Lehre der Sittlichkeit, gegen welche zuletzt alle „vernünftigen“ Einwendungen Rudolphs verstummen müssen.

Rudolph nämlich giebt sich der süßen Hoffnung hin, am Hofe zu Gerolstein mit Marien, seinem reizenden Töchterchen, die Wonne eines innigen Familienlebens und die Freuden eines Vaters kosten zu können, der sein von Allen verehrtes und angebetetes Kind, die sitzsame und tugendreiche Prinzessin, täglich mit neuen Gaben der Liebe überhäufen, und für die einst erduldeten Qualen eines verstossenen Daseins fürstliche und väterlich entschädigen kann. Alle Lust der Welt, wie sie ein grossherzoglicher Hof nur bieten kann, soll ihr von nun an offen stehen.

Aber um welchen Preis müsste Marie die Lust der Welt erkaufen? Nur wenn Niemand ihre frühere

Aufführung erfährt, wird man die Liebenswürdigkeit ihres gegenwärtigen Betragens anerkennen; erfahre man sie, so schützte kein Glanz der Krone die arme Prinzessin vor den giftigen Blicken und dem verächtlichen Achselzucken dieser unerbittlichen Verehrer der Sittenreinheit. Das weiss Rudolph sehr wohl, und trägt deshalb auch nicht das leiseste Bedenken, seine gesammte Umgebung über Mariens Jugendjahre zu belügen. Welcher vernünftige Mensch wird auch anders handeln? Nur kein Ultra, selbst nicht in Ger Sittlichkeit! So spricht der sittliche Liberale.

Allein Marie, die reine Priesterin des sittlichen Princip, kann die, statt alle Folgen ihrer Missethat jetzt, da sie in die sittliche Welt eingetreten ist, busfertig zu tragen, die Busse durch eine Lüge von sich weisen? Darf sie durch Täuschung sich einschleichen und reiner erscheinen wollen, als sie ist? „Täuschen, immer täuschen, ruft sie verzweifelt aus, immer fürchten, immer lügen, immer beben vor dem Blicke desjenigen, den man liebt und achtet, wie der Verbrecher zittert vor dem unerbittlichen Blick seines Richters!“ Darf Marie, die Dienerin am Altare der Sittlichkeit, darf sie — lügen? —

Die Lüge ist eine Sünde, die kein sittlicher Mensch sich vergeben kann. Er mag sich mit der Noth entschuldigen, so viel er will, auch die Nothlüge bleibt eine Lüge. Wie kann der der Wahrheit dienen unter allen Versuchungen, der sich in mancher Versuchung zur Unwahrheit verleiten lässt? Kein Sittenlehrer kann die Lüge rechtfertigen, und wird dennoch von sittlichen Menschen so viel gelogen, so beweist dies eben nur, dass das Princip der Sittlichkeit oder des Guten zu kraftlos ist, um das wirkliche Leben zu leiten. Denn in diesem wird der Mensch unbewusst zu Thaten geführt, die seinem schwächlichen Principe Hohn sprechen, und ihn ermuntern könnten,

sich von dem Gängelbände desselben loszureißen; aber man reißt sich von einem Wahne nicht anders los, als wenn man ihn theoretisch überwindet.

Marie, einmal gewonnen für den Cultus des Guten, ist zu feinführend, um sich zu einer Ausnahme von seiner Regel zu bereuen. Sie kann nicht lügen. Aber wie, könnte sie der Welt, dieser „unerbittlichen Richterin“ nicht gestehen, was sie verbrochen? Sie könnte es gestehen, aber dann wäre sie auch „gerichtet“. Die Welt des Guten könnte nicht bestehen, wenn sie nicht „Güter“ hätte, und unter diesen Gütern ist die Keuschheit ein Gut, dessen Einbusse sie keinem — Weibe verzeiht. Eine nachfolgende dauernde Züchtigkeit kann die ursprünglich, der sittlichen Ehre geschlagene Wunde vernarben lassen, aber den Schandfleck der Narbe wäscht keine Zeit ab. Die Welt, welche an die Sittlichkeit und ihre Güter glaubt, kann — nicht vergessen; für sie haben diese Güter einen Werth, und sie mag es anstellen, wie sie will, die Empfindung eines Mangels und Gebrechens kann sie da, wo eines dieser Güter, an denen ihr Wahn klebt, verloren gegangen ist, nicht gänzlich unterdrücken. Ein Weib, das seine Keuschheit preisgegeben, das unter dem „Auswurf der Gesellschaft“ gelebt, das sich „entwürdigt“ hat, wird für alle Zeit scheel angesehen werden; denn es ist „befleckt, vergiftet, berührt von Schändlichkeiten“, es ist — „geschändet“. Und für die zugezogene Schande fordert die Welt als Busse eine unausgesetzte Scham, eine Scham, die sie stets in der Büsserin wach zu erhalten beflissen sein wird.

Vielleicht meint man aber, es sei das nur eine Ueberspanntheit und falsche Scham, die jeder nicht zu reizbare Mensch leicht überwinden würde. Wir müssen aber doch fragen, was in dem sittlichen Urtheil der Welt denn eigentlich Geltung habe, ob der Mensch als solcher oder — seine Güter. Es ist nicht

ohne den innigsten Zusammenhang, dass gerade die Zeit des Liberalismus und der Bourgeoisie so viel auf Sittlichkeit hält: ein Banquier und ein Sittlicher beurtheilen den Menschen aus ein und demselben Gesichtspunkte, nämlich nicht nach dem, was er durch sich ist, sondern nach dem, was er durch seinen Besitz ist. „Hat er Geld?“ Mit dieser Frage läuft die andere parallel: „Hat er Tugenden?“ Wer kein Geld hat, mit dem befasst sich der Banquier nicht: er „macht ihm Schande“; wer die Tugenden eines ehrbaren Bürgers nicht „besitzt“, der muss ihm nicht zu nahe kommen. Nach Gütern misst der eine wie der andere, und der Mangel eines Gutes ist und bleibt ein Mangel. Wie ein Pferd, das alle Tugenden des besten Pferdes, aber eine schlechte Farbe hat, einen Mangel behält, so haftet an einem Weibe, das um die unbefleckte Reinheit gekommen ist, auf Zeit ihres Lebens ein Flecken. Und mit Recht, denn es fehlt ihr eines der hauptsächlichsten Güter, die einem sittlichen Weibe Ehre machen. Ist Marie auch jetzt keusch, so ist sie es doch nicht immer gewesen, ist sie auch jetzt unschuldig, so war sie es doch vorher nicht. Die Unschuld ist so zarten Wesens, dass sie niemals berührt worden sein darf; einmal verletzt, ist sie auf immer verschwunden. Unschuld ist eine so fixe Idee, dass Morel an ihr zum Wahnsinnigen wird und Marie zur Betatschwester. — Es muss auch so sein. Ist der Abstand der Verworfenen von den Reinen, der Unsittlichen von den Sittlichen, einmal ein fixer, so drückt Marie nur zart, innig und unverholen das Gefühl dieses unauflöslchen Gegensatzes aus. Sie ist — „entweiht“.

Was soll die Einwendung beweisen, dass man ja längst nicht mehr so penibel sei und gegen früher einer grossen Nachsicht in diesem Punkte huldige? Erstlich liesse sich diese Behauptung überhaupt bestreiten, weil man zwar keine Kirchenstrafen mehr

verhängt, sittlich aber weit weniger lax urtheilt, als in den Zeiten des ancien regime; sodann aber hat die grosse Masse von jeher an vielen Stellen ihrer Haut harte Schwielen gehabt und gegen die strengen Consequenzen ihrer Glaubensartikel sich unempfindlich gezeigt. Soll darum ein zarter empfindendes und strenger denkendes Wesen, wie Marie, dem Schlendrian der Alltagsmenschen verfallen müssen?

Vielmehr müssen wir anerkennen, für sie, die den Anforderungen der Sittlichkeit ein volles Genüge zu thun sich gedrungen fühlte, war die Zurückziehung aus der Welt unvermeidlich. Denn belügen durfte sie die Welt nicht, ohne unsittlich zu handeln, und eingestehen durfte sie's nicht, wenn sie nicht, statt des Genusses, den Hohn und Spott der Welt ernten wollte. Jede Freude, die sich ihr künftig darbieten konnte, würde sogleich durch den Stachel der Scham vergiftet worden sein. In diesem Gefühl ruft sie aus, als ihr Vater dem Prinzen Heinrich, ihrem Geliebten, Eröffnungen zu machen gedenkt: „Sie wollen, dass ich sterbe, mich in seinen Augen so erniedrigt zu sehen!“ Sie hatte von der Welt, vor der sie entweder etwas auf dem Gewissen behalten, oder von der sie sich etwas nachtragen und gedenken lassen musste, nichts mehr zu hoffen: sie hatte es mit ihr verdorben.

Warum aber flüchtet sie sich zu Gott? Weil weder die Welt noch sie selbst ihre Sünde ihr abnehmen können. Nur Gott kann ihr vergeben. Die Menschen müssen sich nach dem Gesetzbuche des Guten richten und sind nur Unterthanen im Reiche des Guten; Gott allein ist der absolute König, dem auch das Gute unterworfen ist, und er fragt nicht, wo er begnadigen will, nach dem Guten, sondern nach seinem unumschränkten Willen. — Was liegt nun in dieser Hinwendung Mariens zu dem Herrn? Wiederum diess, dass sie fühlt, wie nach dem sittlichen Maassstabe ihr

nimmermehr Gerechtigkeit werden könne, und wie sie darum eines anderen Maasses und Urtheils bedürfe. Dass sie die Lossprechung gerade von Gott durch ein reuevolles Leben zu erkaufen sucht, das ist gleichfalls das Werk des frommen Priesters, der ihr freilich nicht sagen konnte noch durfte: Wer sich selbst bindet, der ist gebunden, und wer sich selbst löset, der ist gelöst. Was sie selbst sich zu leisten vermöchte, das sucht sie ausser sich zu erheben; aber sie wäre eben weder sittlich noch fromm, wenn sie anders verführe.

Wie konnte auch das sittliche Mädchen sich erst die Unkeuschheit und hernach gar die Lüge vergeben? Dazu gehört mehr als Sittlichkeit, und könnte sie's, so fiel ja das ganze hübsche Bauwerk E. Sue's in ein lächerliches Nichts zusammen, so wäre das Gute nicht mehr das Höchste, so wäre der Mensch erhaben über Tugend und Laster, über Sittlichkeit und Sünde.

Die ganze Collision besteht darin, dass ein Paar Bornirte es mit einander zu thun haben, bornirt beide durch den Wahn des Guten und Bösen. Wie die Welt urtheilt: das und das dürfen wir thun, denn es ist gut, jenes aber, z. B. lügen, dürfen wir nicht, weil es böse ist, so denkt auch die durch Rudolph der Tugend zugeführte Marie.

Legte der Dichter an Marie nicht das Richtsicht der Tugend und Sittlichkeit, sondern müsse sie nach ihr selbst als ihrem eigenen Maasse, wie man gescheidter thäte, wenn man den Löwen nicht nach einer menschlichen Eigenschaft, der Grossmuth, beurtheilte, sondern nach der thierischen Löwennatur, so käme vielleicht das wunderbare Resultat zum Vorschein, dass Marie erst von dem Augenblick an ein elendes, verlorenes Kind wurde, wo sie die Tugend kennen lernte und ihrem Dienste sich weihte, während sie in der Zeit ihres unehrlichen Wandels ein gesunder, freier und hoffnungsvoller Mensch gewesen war. Diess soll nicht etwa nur den oberflächlichen Sinn haben, dass die mit der Tugend zusammen-

hängende Reue das arme Mädchen unglücklich stimmte und um seinen Frohsinn brachte, sondern den schärferen, dass sie eine gedrückte Sklavin werden musste, sobald sie in die sittliche Welt eintrat und ihren Pflichten sich zu unterwerfen begann. Als der Würgegel der Bekehrung es einmal erfasst hatte, da war es um diese zarte Kind geschehen. Unter dem Druck der Verhältnisse, in welche ihr Schicksal sie geworfen hatte, hätte der offene sinnige Geist dieser Bajadere das starke Zornfeuer ansammeln können, das dazu gehört, um die lastende Erdwucht einer erstarrten Gesellschaft zu durchbrechen, und aus dem Stände der Erniedrigung heraus sich zu — empören. Was lag am Verluste der Keuschheit bei einem Mädchen, das diesen und jeden Verlust an der ganzen schuldigen Welt zu rächen Muth und Geist hatte?

Aber ein E. Sue kennt kein anderes Glück als das der ehrlichen Lente, keine andere Grösse als die der Sittlichkeit, keinen anderen menschlichen Werth als den der Tugendhaftigkeit und Gottergebenheit. Ein Menschenkind, aus dem ein freier Mensch werden konnte, musste zum Tugenddienste verführt, ein noch unverdorbenes Gemüth musste mit dem Wahn der „guten Menschen“ vergiftet und verderbt werden. Wenn ein Dichter darzustellen vermag, wie seine Heldin, die mitten im Gewühl der schmutzigsten Laster ihr Leben führen und selbst die Blüthe ihres Leibes ihm zur Beute lassen muss, nicht gleich der Chouette oder dem Schulmeister, oder auch ihren weiblichen Altersgenossen zu einer Dienerin des Lasters wird, sondern ähnlich einer Atheistin, welche die kirchlichen Gebräuche zwangsweise erfüllt, völlig frei bleibt: sollte man da nicht meinen, er müsste sie auch über den Einfluss der Tugend erhaben halten können? Aber nein, der schwächliche, vom Ideale des „rechten Bürgerthums und wahren Staates“ träumende Poet macht aus ihr, statt eines gestählten Charakters, ein

sentimentales, vom Wahne des „Guten“ leicht berück-
bares Gemüth, macht dasselbe Mädchen, das sich gegen
das Laster behauptete, zu einem schwachen, kraftlosen
Geschöpf, das sich mit Leib und Seele in die Sklaverei
der Tugend anheim giebt.

Auch nicht Eine Person findet sich in dem ganzen
Romane, die man einen selbstgeschaffenen Menschen
nennen könnte, einen Menschen, der, rücksichtslos so-
wohl gegen seine Triebe als gegen den Antrieb eines
Glaubens (Glauben an Tugend, Sittlichkeit u. s. w.
und Glauben an das Laster) sich Kraft der eigenen
schöpferischen Allmacht selbst erschüfe.

Die Einen nämlich folgen blindlings der Leitung
ihres Herzens, ihrer Gemüthsart, ihrer Natürlichkeit.
So die Rigolette (Lachtaube): sie ist eben so, wie sie
ist, ein zufriedenes Gemüth und eine glückliche Mittel-
mässigkeit, und was sie ist, das wird sie immer bleiben,
ein Wesen ohne alle Entwicklung, wie eben ihre
Canarienvögel auch; sie können nur Schicksale er-
fahren und erleiden, aber sie können nicht anders
werden. Die Kehrseite zur Rigolette giebt der kleine
Lahme ab, ein schadenfrohes Kind, das eben immer
von seiner Lust, der Schadenfreude, die natürlich mit
dem Alter an hämischem Wesen zunimmt, sich be-
stimmen lassen wird, bis es einmal auf dem Schaffot
endet, und so geschichtslos in die Grube kommt, wie
Rigolette in ein ehrsames Grab. — Welche Art von
Trieb eine lebenswierige Herrschaft über das Individuum
ausübt, macht hierbei keinen wesentlichen Unterschied;
bei Ferrand ist's der Geiz, bei dem Spitzigen die
energielose Schwatzhaftigkeit u. s. w.

Für die zweite Gattung entwicklungsloser und
unfreier Menschen, derjenigen nämlich, welche weniger
von ihrem natürlichen Triebe, desto mehr aber von
einem Glauben, einer fixen Idee abhängen, hat
E. Sue, der selbst ein Knecht unter diesen Knechten
nichts Besseres kennt, besonders auf die Tugendbe-

fliessen eine pathologische Genauigkeit verwendet. Obenan steht sein tugendgläubiger Grossherzog, der zu dem grossen Orden der „Wohlthäter der leidenden Menschheit“ gehört und sein Ordenszeichen nicht auf, sondern in der Brust trägt. Dieser „barmherzige Bruder“ Rudolph, milde und streng und ganz dazu gemacht, die Menachen zu „bemuttern“, will die im Sündenpfehl verkommenen Unglücklichen physisch und moralisch bessern und — belohnen, die hoffnungslos Verdorbenen aber unschädlich machen, und durch ausgesuchte Seelenmartern — bestrafen. So zieht er in Paris ein und so zieht er, ungeheilt von seinem Wahnsinn, wieder hinaus, nachdem er seine Tochter in das Gotteshaus der Tugend eingeführt, und um die letzte Möglichkeit gebracht hat, ein eigener Mensch zu werden. Als die Tugend diess Kind endlich ganz um den Verstand und ums Leben bringt, da gehen dem barmherzigen Bruder zwar die Augen auf, aber nicht etwa über den Götzen, für dessen Priesterdienst er die Unglückliche geopfert, sondern über die „Gerechtigkeit des unerforschlichen Gottes“, der seinen Angriff auf den Vater jetzt an ihm als Vater durch den Verlust der Tochter rächt. So schwachsinnig ist dieser Kämpfer für Tugend und Religion, dass er in der consequenten Durchführung seines eigenen Principes, die er in der Handlungsweise der Tochter anzuerkennen und zu bewundern nicht umhin kann, nichts sieht, als ein „Zorngericht“ Gottes. Marie erfüllt ganz und vollständig das, was Sittlichkeit und Religion fordern; ihr Vater muss selbst bekennen, dass „sein unglückliches Kind in allem, was das Zartgefühl des Herzens er der Ehre betrifft, mit einer so unerbittlichen Logik begabt sei, dass man ihr nichts erwidern könne“, — er „giebt es auf, sie zu überreden, da alle Vernunftgründe zu ohnmächtig sind gegen eine so unüberwindliche Ueberzeugung, die aus einem edlen und erhabenen Gefühle her stammt,“ — ja er gesteht, dass

er in Mariens Namen auch „so würdig, so muthig“ gehandelt haben würde: — und nun, was erkennt er in dieser unbeugsamen, vollendeten Sittlichkeit seiner Tochter? Eine „Züchtigung“ Gottes, der ihm diese Erhabenheit seines Kindes zur „Strafe“ schicke! Wahrlich, man kann das feige Juste-milieu unserer liberalen Zeit nicht grausamer, nicht hohnlachender zeichnen, als ein weichmüthiger Anhänger desselben es unfreiwillig hier selber gethan hat. — Der gute Fürst hat bei seiner Bussfahrt „nichts gelernt und nichts vergessen.“ Als Mensch ohne Entwicklung und Selbstschöpfung erfährt er nur die harten Schicksale, welche der Dienst der Tugend ihren Gläubigen bereitet: er macht nur theologische Erfahrungen, keine menschlichen. Oder unterwirft er jemals den Herrn, welchem er dient, der Kritik, und fällt es ihm auch nur einmal ein, die Ideen der Sittlichkeit, Religiosität, Ehrlichkeit u. s. w., für deren Dienst er wirbt, nach ihrem Kern zu fragen? An ihnen steht ihm, als an festen Grenzen, der Verstand still, und jede weitere Erhebung, jede Erlösung und Befreiung von diesem absoluten Herrn ist dem von diesem Punkte an urtheilsvollen Fürsten unmöglich. So scharfsinnig er sich auch erweisen mag, als sittlicher Mensch, so durchaus geistlos ist er im Urtheil über den Menschen, ein treues Abbild seines tugendpriesterlichen, armseligen Dichters.

Im entgegengesetzten Glauben eingekerkert und mit Fanatismus ihm ergeben, ist die Mutter Martial. Auch das Verbrechen hat und muss seine Fanatiker haben, die daran glauben, und es zu Ehren bringen wollen: die Mutter Martial ist eine — Lasterheldin. Sie lebt und stirbt für ihr Ideal, das Verbrechen. Wie die Tugendgläubigen, so ist auch sie, die Lastergläubige, von einer fixen Idee um alle Entwicklung und Schöpfung ihrer selbst gebracht; sie muss untergehen mit diesem Pathos, weil sie nicht heraus kann.

Auch für sie gilt jenes „hier steh ich, ich kann nicht anders.“ Erstarrt und ergraut in ihrem Glauben, ist sie der Kritik, der einzigen Erlösung von jedem bis zur unnahbaren Heiligkeit anschwellendem Wahne so unfähig, wie irgend ein anderer Gläubiger; ja alle Gründe, welche sie daraus erretten könnten, dienen ihr vielmehr, wie es bei Wahnsinnigen der Fall ist, zur Bestärkung. Für sie giebt es keine andere Erfahrung, als die der Schickungen, welche der Wahn, der ihr Leben abspinnt und zu realisiren sucht, auf sie hereinbrechen läßt: sie macht nur unsittliche und heillose Erfahrungen, wie ihre Gegenfässer nur sittliche und fromme machen.

Der Glaube an die Tugend zur festen Gesinnung geworden, ist der Geist Rudolpha; das Laster als feste Gesinnung repräsentirt die Mutter Martial. Welch' fürchterliches strenges Gericht läßt sie über ihren „missrathenen“ Sohn ergehen, der von der strengen Gesinnung des Lasters nichts wissen will. Sie handhabt das Hausregiment, als eine Frau von Grundsätzen, erfüllt von Grundsätzen des Verbrechens, wie andere Familienhäupter von Grundsätzen des Guten erfüllt, eine schneidende Herrschaft üben, und gleich Brutus das Vatergefühl ersticken. Ist die Majestät der Tugend eine wesentlich andere, als die Majestät des Lasters, und die eine feste Satzung erträglicher, als die andere? An seinem früheren Roman *Atar Gull* hätte E. Sue lernen können, wie Rachgefühl und Rechtsgefühl identisch sind, wie das Gute und Böse in Eins zusammenfallen, wie der schwarze Mohr des Teufels ist, nur wegen seiner Schwärze, der weisse Pariser aber, der jenem den Tugendpreis zuerkennt, Gottes, nur wegen seiner undurchglühten Weisheit; aber an dem guten Dichter ist so wenig mehr zu bessern, als an seinen Romanfiguren, die, wenn sie sich bekehren, nur jämmerlicher und sklavischer werden, und werden müssen, als sie zuvor waren.

Da wir an den Hauptpersonen und einigen andern sehen, dass sie gebundene, geknechtete Charaktere sind, die durch ihre Triebe und durch ihren Glauben beherrscht, und um alle Selbstschöpfung und Selbstangehörigkeit gebracht werden, so brauchen die untergeordneten nicht besonders erwähnt zu werden. Es ist klar, der Dichter brachte es zu nichts, als zu bornirten Menschen, deren ungebildete Natürlichkeit oder unnatürliche Bildung, Begierden, oder Satzungen, die und die Schicksale bereiten. So ist allerdings die Welt, und E. Sue hat nur bewiesen, dass er sich das Wohlgefallen dieser Welt erwerben, aber nicht, dass er sie aus ihren Angeln heben und — erlösen kann.

Kein Wunder, dass die Mysterien so grossen Anklang fanden. Die sittliche Welt empfängt ja an ihnen die gelungenste Ausgeburt der Philisterhaftigkeit, das getreue Abbild ihrer eigenen Menschenfreundlichkeit, das volle Echo derselben Klagen, in welche auch sie ausbricht, die gleiche Reformsucht in Dingen, an denen so wenig mehr zu reformiren ist, als am Türkenthum. (Mahmud II. war nicht der einzige wohlwollende und unnütze Reformator unserer Zeit; der gesamte Liberalismus — und wer wäre heute nicht, er stehe hoch oder niedrig, liberal! — veredelt unter grossen Hoffnungen ein Türkenthum. „Unsere Zeit ist krank!“ so redet betrübten Blickes der Freund den Freund an, und alsbald machen beide einen botanischen Streifzug, um unter den lieblichen Kräutern des Landes das „rechte Heilmittel“ zu suchen.

Ihr Freunde, eure Zeit ist nicht krank, sie ist abgelebt; darum quält sie nicht mit Heilversuchen, sondern erleichtert ihr letztes Stündlein durch Beschleunigung und lässt sie — genesen, kann sie nicht mehr — lässt sie sterben.

„Ueberall Mängel, Gebrechen!“ Das räumt ihr selbst ein, und hegtet ihr etwa noch Zweifel, so schlägt die Mysterien auf, um das ganze Elend der Gebrechlichkeit

anzuschauen. Versucht's einmal, das Türkenthum zu „reformiren“. Indem ihr hofft, es zu heilen, werdet ihr's — zersetzen. Es hat keine Mängel, so wenig als ein Greis, als Greis deren hat. Freilich geht dem Greise die Kraftfülle der Jugend ab, aber er wäre eben nicht Greis, wenn er sie hätte, und wer diesem „Mangel“ des Greisenalters abhelfen wollte, der wäre ein wohlmeinender Reformator, wie Mahmud II. und unsere Liberalen. Der Greis geht der Auflösung entgegen, ihr aber möchtet ihn verjüngen, sein schlotterndes Gebein wieder straff ziehen. Nicht krank ist unsere Zeit, um geheilt zu werden, sondern alt ist sie und ihr Stündlein hat geschlagen. Dennoch springen Tausende von E. Sue's herbei und bieten ihre heilsamen Quacksalbereien an.

Soll man schließlich noch ein Wort verlieren über die vortrefflichen Einrichtungen des Fürsten aus dem Wohlthäterorden und die philanthropischen Vorschläge des Romanschreibers selber? Sie laufen ja alle darauf hinaus, die Menschen durch Belohnung oder Bestrafung so lange zu „treten“, bis sie die Tugend zu ihrer Herrin machen! Es sind Anträge zu Staatsverbesserungen, wie man vor der Reformation deren unzählige zur Völkerverbesserung machte: Verbesserungen, wo nichts mehr zu verbessern ist.

Zweiter Teil.

Entgegnungen
auf die Kritik des „Einzigsten u. sein Eigenthum“.

Aus den Jahren 1845—1847.



Einleitung

zu den

„Entgegnungen“.

Die erste Antwort, mit denen Max Stirner der Kritik seines Werkes begegnete, gab er fast augenblicklich; zu der zweiten wurde er erst fast zwei Jahre später veranlaßt. Beide ließen er in denselben Blättern erscheinen, in denen auch die Angriffe auf ihn stattgefunden hatten (der zweite, zuerst an anderer Stelle erfolgte wurde wenigstens in einem von ihnen durch einen Abdruck erneuert) —: der „Vierteljahrschrift“ und den „Epigonen“ seines Verlegers Otto Wigand in Leipzig.

Die erste stammt unbedingt von ihm; die zweite läßt Zweifel an seiner Urheberschaft zu. Wahrscheinlichkeit und Zweifel einander gegenüberstellend neigen wir uns der ersteren zu, da viel für jene und wenig für diesen spricht.

Beide zeigen Stirner, wie er durch das Schlachtfeld seines Sieges nach beendetem Kampfe schreitet: die Waffe noch in der Hand und nur hier und da noch zu neuem Streiche ausholend. Und wissend, dass — obwohl er den Kampf nur für heute hemmen, nicht für immer den morgen wieder ausbrechenden beenden kann — er es doch ist, der aus ihm zum ersten Male als Sieger hervorgegangen war.

Er hat die Aufgabe, die er sich gestellt, erfüllt. Alles Andere überläßt er von jetzt ab — den Anderen.

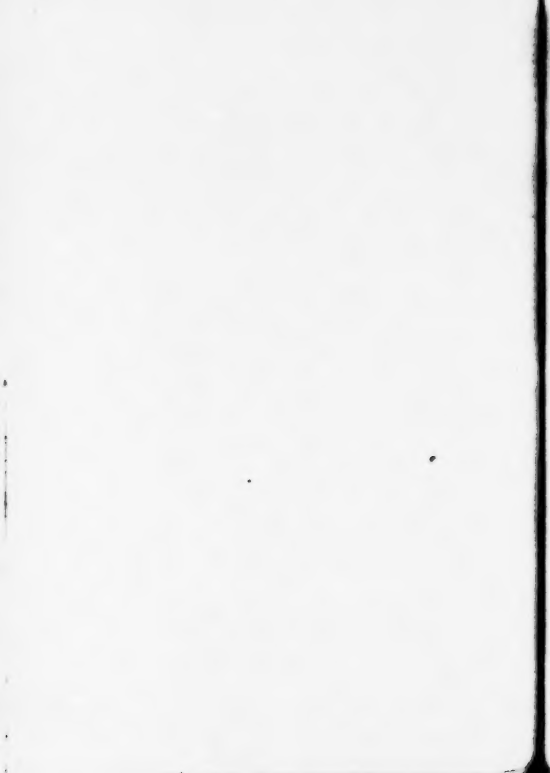


Recensenten Stirners.

Entgegnung

an

Feuerbach, Szellig und Hess.



Von den drei Kritiken, die bald nach Erscheinen des „Einzigens“ laut wurden und denen Stirner die erste Ehre einer Entgegnung angethan hat, erschien die erste in der Zeitschrift des Verlegers beider Kontrahenten, die zweite als Broschüre und die dritte in einem kritischen Organ der Bruno Bauer'schen Schule, das nur kurze Zeit bestand.

Ludwig Feuerbach, der von Stirner so scharf Angegriffene, veröffentlichte seine kurzen Aphorismen anonym in dem zweiten Bande von „Wigand's Vierteljahrschrift“ auf den Seiten 193—205 unter dem Titel: „Ueber das „Wesen des Christenthums“ in Beziehung auf den „Einzigens und sein Eigenthum.““ Er nahm diesen Aufsatz bald darauf unverändert in den ersten Band seiner „Sämmtlichen Werke“, den „Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums“, auf, wo er ihn mit folgender Bemerkung versah: „Ich bemerke zu dieser Ueberschrift, dass ich hier, wie anderwärts, nicht meine Schrift als Schrift im Auge habe und in Schutz nehme. Ich stehe in einem höchst kritischen Verhältniss zu meiner Schrift; ich habe es immer nur mit ihrem Gegenstande, ihrem Wesen, ihrem Geiste zu thun. Die Beschäftigung mit ihren Buchstaben überlasse ich den Kindern Gottes oder des Teufels.“

Die Broschüre von M. Hess betitelt sich: „Die letzten Philosophen“, und erschien ebenfalls 1845 im

Verlage von C. W. Leske in Darmstadt. Sie umfasst 28 kleine Seiten und ist mit einer kurzen Einleitung versehen.

Szeliga, der dritte, liess seine umfangreiche Kritik: „Der Einzige und sein Eigenthum“ 1845 im Märzheft der „Norddeutschen Blätter für Kritik, Litteratur und Unterhaltung“, die später auch unter dem Titel: „Beiträge zum Feldzuge der Kritik. Norddeutsche Blätter für 1844 und 1845. Mit Beiträgen von Bruno und Edgar Bauer, A. Fränkel, L. Köppen, Szeliga u. A.“ im Verlage von Adolph Riess in Berlin erschienen, veröffentlichen, wo sie im IX. Hefte des zweiten Bandes als einleitender Artikel des Heftes steht.

Sind die Feuerbach'schen Auslassungen, vor Allem durch den Wiederabdruck in seinen sämtlichen Werken, für Jeden leicht erreichbar, so sind die „Norddeutschen Blätter“ eine antiquarische Seltenheit und die Broschüre von Hess dürfte nur noch in ganz wenigen Händen und antiquarisch kaum mehr zu finden sein. Obwohl aus diesem Grunde zuerst an eine wörtliche Wiedergabe der Kritiken von Szeliga und Hess gedacht wurde, ist die Absicht doch fallen gelassen worden, da ihre Ausführung diesen Band zu sehr belastet hätte und zudem die Stirner'schen Entgegnungen mit der ihrem Verfasser eigenthümlichen Gewissenhaftigkeit die Ansicht des Gegners stets mit dessen eigenen Worten wiederzugeben bemüht sind.

Die Antwort Stirner's: „Recensenten Stirners“ erschien in „Wigand's Vierteljahrschrift“, im dritten Bande vom Jahre 1845, steht dort auf den Seiten 147—194, ist unterzeichnet mit M. St. und stammt also von ihm.

Es sind gegen den „Einzigsten und sein Eigenthum von Max Stirner“ folgende drei grössere Aufsätze erschienen:

- 1) Kritik von Szeliga im Märzhefte der Norddeutschen Blätter.
- 2) Ueber das Wesen des Christenthums in Beziehung auf den Einzigsten und sein Eigenthum — im vorigen Bande von Wigand's Vierteljahrschrift.
- 3) Eine Broschüre: Die letzten Philosophen von M. Hess.

Szeliga tritt als Kritiker auf, Hess als Socialist, und der Verfasser des zweiten Aufsatzes als — Feuerbach. Wenn auch vielleicht nicht den genannten Recensenten, so mag doch manchem anderen Leser des Buches eine kurze Erwiderung von Nutzen sein.

Ueber diejenigen Worte, welche in Stirners Buche die auffälligsten sind, über den „Einzigsten“ nämlich und den „Egoisten“, stimmen die drei Gegner untereinander überein. Es wird daher am dienlichsten sein, diese Einigkeit zu benutzen und die berührten Punkte vorweg zu besprechen.

Nachdem Szeliga den Einzigsten in allem Ernste hat „werden“ lassen und ihn mit dem Manne identificirt (S. 4 „Der Einzige ist doch nicht immer Ein-

ziger, nicht immer Mann, sondern einst Kind und darauf Jüngling gewesen“); macht er ein „Weltgeschichts-individuum“ aus ihm und findet endlich nach einiger Definition von Gespenstern (wobei herauskommt, dass „ein gedankenloser Geist ein Leib, und dass der blasse, blanke Leib die Gedankenlosigkeit ist“), es sei der Einzige „folglichs das Gespenst aller Gespenster“. Zwar fügt er hinzu: „Für den Kritiker, der in der Weltgeschichte nicht bloss fixe Ideen einander ablösen, sondern schöpferische Gedanken sich fort und fort entwickeln sieht, für den Kritiker ist der Einzige dennoch kein Gespenst, sondern eine That des schaffenden Selbstbewusstseins, welche zu ihrer, unserer Zeit auftreten und ihre, eine bestimmte Aufgabe erfüllen musste“ — allein diese „That“ ist doch nur ein „Gedanke“, ein „Princip“ und ein Buch.

Feuerbach lässt sich auf den „Einzigen“ nicht genauer ein, als dass er ihn ohne Weiteres für ein „einziges Individuum“ ansieht, welches „aus einer Klasse oder Gattung ausgewählt und als heilig, unverletzlich den übrigen Individuen gegenübergestellt wird.“ In diesem Auswählen und Gegenüberstellen „bestehe das Wesen der Religion. Dieser Mensch, dieser Einzige, Unvergleichliche, dieser Jesus Christus ausschliesslich und allein ist Gott, diese Eiche, dieser Ort, dieser Hain, dieser Stier, dieser Tag ist heilig, nicht die übrigen.“ Er schliesst: „Schlage Dir den Einzigen im Himmel, aber schlage Dir auch den Einzigen auf Erden aus dem Kopfe.“

Hess spielt eigentlich nur auf den Einzigen an. Erst identificirt er „Stirner“ mit dem „Einzigen“, dann sagt er von letzterem, „er ist der kopf- und herzlose Rumpf, d. h. er hat eben diese Illusion — denn er ist in der That nicht nur geistlos, sondern auch leiblos, er ist nichts, als seine Illusion“, und endlich spricht er über Stirner, „den Einzigen“, das Urtheil: „er renommirt nur.“

Der Einzige erscheint hiernach als „das Gespenst aller Gespenster“, als das „heilige Individuum, welches man sich aus dem Kopfe schlagen müsse“, und als der blasse „Renommist“.

Stirner nennt den Einzigen und sagt zugleich: Namen nennen Dich nicht; er spricht ihn aus, indem er Ihn den Einzigen nennt, und fügt doch hinzu, der Einzige sei nur ein Name; er meint also etwas Anderes, als er sagt, wie etwa derjenige, der Dich Ludwig nennt, nicht einen Ludwig überhaupt, sondern Dich meint, für den er kein Wort hat.

Was Stirner sagt, ist ein Wort, ein Gedanke, ein Begriff; was er meint, ist kein Wort, kein Gedanke, kein Begriff. Was er sagt, ist nicht das Gemeinte, und was er meint, ist unsagbar.

Man schmeichelte sich immer, dass man vom „wirklichen, individuellen“ Menschen rede, wenn man vom Menschen sprach; war das aber möglich, so lange man diesen Menschen durch ein allgemeines, ein Prädicat auszudrücken beehrte? Musste man nicht, um diesen zu bezeichnen, statt zu einem Prädicate, vielmehr zu einer Bezeichnung, einem Namen, seine Zuflucht nehmen, wobei die Meinung, d. h. das Unausgesprochene, die Hauptsache ist? Die Einen beruhigten sich bei der wahren, ganzen Individualität, die doch nicht von der Beziehung auf die „Gattung“ frei wird; Andere bei dem „Geiste“, welcher gleichfalls eine Bestimmtheit ist, nicht die völlige Bestimmungslosigkeit. Im „Einzigen“ nur scheint diese Bestimmungslosigkeit erreicht zu sein, weil er als der gemeinte Einzige gegeben wird, weil, wenn man ihn als Begriff, d. h. als Ausgesprochenes, fasst, er als gänzlich leer, als bestimmungsloser Name erscheint, und somit auf seinen Inhalt ausserhalb oder jenseits des Begriffes hinweist. Fixirt man ihn als Begriff — und das thun die Gegner — so muss man eine Definition desselben zu geben suchen und wird

dadurch nothwendig auf etwas Anderes kommen, als auf das Gemeinte; man wird ihn von anderen Begriffen unterscheiden und z. B. als das „allein vollkommene Individuum“ auffassen, wodurch es dann leicht wird, seinen Unsinn darzuthun. Kannst Du Dich aber definiren, bist Du ein Begriff?

Der „Mensch“ als Begriff oder Prädicat erschöpft Dich nicht, weil er einen eigenen Begriffsinhalt hat, und weil sich sagen lässt, was menschlich und der Mensch ist, d. h. weil er einer Definition fähig ist, wobei Du ganz aus dem Spiele bleiben kannst. Allerdings hast auch Du als Mensch Deinen Antheil an dem Begriffsinhalt des Menschen, aber Du hast ihn nicht als Du daran. Der Einzige hingegen hat gar keinen Inhalt, ist die Bestimmungslosigkeit selber; Inhalt und Bestimmung wird ihm erst durch Dich. Es giebt keine Begriffsentwicklung des Einzigen, es kann kein philosophisches System aus ihm, als aus einem „Principe“ erbaut werden, wie aus dem Sein, dem Denken oder dem Ich; es ist vielmehr alle Begriffsentwicklung mit ihm zu Ende. Wer ihn als ein „Princip“ ansieht, der denkt ihn philosophisch oder theoretisch behandeln zu können und führt nothwendiger Weise nutzlose Lufthiebe gegen ihn. Sein, Denken, Ich, — sind nur unbestimmte Begriffe, welche durch andere Begriffe, d. h. durch Begriffsentwicklung, Bestimmung erhalten; der Einzige aber ist bestimmungsloser Begriff und kann durch keine anderen Begriffe bestimmter gemacht werden oder einen „näheren Inhalt“ bekommen: er ist nicht das „Princip einer Begriffreihe“, sondern ein als Wort oder Begriff aller Entwicklung unfähiges Wort oder Begriff. Die Entwicklung des Einzigen ist deine und meine Selbstentwicklung, eine ganz einzige Entwicklung, da deine Entwicklung durchaus nicht meine Entwicklung ist. Nur als Begriff, d. h. nur als „Entwicklung“, sind sie ein und dasselbe; dagegen ist

deine Entwicklung so verschieden und einzig als die meinige.

Es ist, indem Du der Inhalt des Einzigsten bist, an einen eigenen Inhalt des Einzigsten, d. h. an einen Begriffsinhalt nicht mehr zu denken.

Durch das Wort Einziger soll nicht gesagt werden, was Du bist, wie man dadurch, dass man bei der Taufe Dir den Namen Ludwig zulegt, nicht sagen will, was Du bist.

Mit dem Einzigsten ist das Reich der absoluten Gedanken, d. h. der Gedanken, welche einen eigenen Gedankeninhalt haben, abgeschlossen, wie mit dem inhaltsleeren Namen der Begriff und die Begriffswelt ausgeht: der Name ist das inhaltsleere Wort, dem ein Inhalt nur durch die Meinung gegeben werden kann.

Es wird aber im Einzigsten nicht etwa nur, wie die genannten Gegner sich's vorstellen, die „Lüge der bisherigen egoistischen Welt“ offenbar; nein, in seiner Nacktheit und Kahlheit, in seiner schamlosen „Aufrichtigkeit“ (s. Szeliga S. 34) kommt die Nacktheit und Kahlheit der Begriffe und Ideen ans Tageslicht, wird der eitle Prunk seiner Gegner offenbar, wird es klar, dass die grösste „Phrase“ diejenige ist, die das inhaltsvollste Wort zu sein scheint. Der Einzige ist die aufrichtige, unleugbare, offenbare — Phrase; er ist der Schlussstein unserer Phrasenwelt, dieser Welt, in deren „Anfang das Wort war“.

Der Einzige ist eine Aussage, von welcher mit aller Offenheit und Ehrlichkeit eingeräumt wird, dass sie — Nichts aussagt. Der Mensch, der Geist, das wahre Individuum, die Persönlichkeit u. s. f. sind Aussagen oder Prädicate, welche von einer Fülle des Inhalts strotzen, Phrasen mit höchstem Gedankenreichtum; der Einzige ist, gegenüber jenen heiligen und erhabenen Phrasen, die leere, anspruchlose und ganz gemeine Phrase.

So etwas ahnten die Recensenten am Einzigsten;

sie hielten sich daran, dass er eine Phrase sei. Aber sie meinten, er machte wieder darauf Anspruch, eine heilige, erhabene Phrase zu sein, und bestritten ihm diesen Anspruch. Er soll jedoch nichts, als die gemeine Phrase sein, nur dass er eben dadurch das wirklich ist, was die hochtrabenden Phrasen der Gegner nicht zu sein vermögen, und dass er so die Phrasenmacherei zu Schanden macht.

Der Einzige ist ein Wort, und bei einem Worte müsste man sich doch etwas denken können, ein Wort müsste doch einen Gedankeninhalt haben. Aber der Einzige ist ein gedankenloses Wort, es hat keinen Gedankeninhalt. — Was ist aber dann sein Inhalt, wenn der Gedanke es nicht ist? Einer, der nicht zum zweiten Male dasein, folglich auch nicht ausgedrückt werden kann; denn könnte er ausgedrückt, wirklich und ganz ausgedrückt werden, so wäre er zum zweiten Male da, wäre im „Ausdruck“ da.

Weil der Inhalt des Einzigen kein Gedankeninhalt ist, darum ist er auch undenkbar und unsagbar, weil aber unsagbar, darum ist er, diese vollständige Phrase, zugleich — keine Phrase.

Erst dann, wenn Nichts von Dir ausgesagt und Du nur genannt wirst, wirst Du anerkannt als Du. So lange Etwas von Dir ausgesagt wird, wirst Du nur als dieses Etwas (Mensch, Geist, Christ u. s. f.) anerkannt. Der Einzige sagt aber nichts aus, weil er nur Name ist, nur diess sagt, dass Du Du, und nichts anderes als Du bist, dass Du ein einziges Du oder Du selber bist. Hierdurch bist Du prädicatlos, damit aber zugleich bestimmungslos, berufflos, gesetzlos u. s. w.

Es war die Speculation darauf gerichtet, ein Prädicat zu finden, welches so allgemein wäre, dass es Jeden in sich begriffe. Ein solches durfte doch jedenfalls nicht ausdrücken, was Jeder sein soll, sondern was er ist. Wenn also „Mensch“ diess Prädicat

wäre, so müsste darunter nicht etwas verstanden werden, was Jeder werden soll, da sonst Alle, die es noch nicht geworden, davon ausgeschlossen wären, sondern etwas, was Jeder ist. Nun, „Mensch“ drückt auch wirklich aus, was Jeder ist. Allein dieses Was ist zwar Ausdruck für das Allgemeine in Jedem, für das, was Jeder mit dem Andern gemein hat, aber es ist nicht Ausdruck für den „Jeder“, es drückt nicht aus, wer Jeder ist. Bist Du damit erschöpft, dass man sagt, Du seiest Mensch? Hat man damit auch ausgesprochen, wer Du bist? Erfüllt jenes Prädicat „Mensch“ die Aufgabe des Prädicats, das Subject ganz auszudrücken, und lässt es nicht im Gegentheil am Subjecte gerade die Subjectivität weg und sagt nicht, wer, sondern nur, was das Subject sei?

Soll daher das Prädicat einen Jeden in sich begreifen, so muss ein Jeder darin als Subject erscheinen d. h. nicht bloss als das, was er ist, sondern als der, der er ist.

Wie aber kannst Du auftreten als der, der Du bist, wenn Du nicht selber auftrittst? Bist Du ein Doppelgänger oder bist Du nur einmal da? Du bist nirgends ausser Dir, bist nicht zum zweiten Male in der Welt, Du bist — einzig. Du kannst nur auftreten, wenn Du leibhaftig auftrittst.

„Du bist einzig“ — ist das nicht ein Urtheil? Wenn Du in dem Urtheil „Du bist Mensch“ nicht als der, der Du bist, auftrittst, trittst Du dann in dem Urtheil „Du bist einzig“ wirklich als Du auf? Das Urtheil „Du bist einzig“ heisst nicht anders als „Du bist Du“, ein Urtheil, welches der Logiker ein widersinniges Urtheil nennt, weil es nichts urtheilt, nichts sagt, weil es leer oder ein Urtheil ist, das kein Urtheil ist. — (Im Buche S. 232 ist das widersinnige Urtheil so genommen, wie es als „unendliches“ oder unbestimmtes erscheint; hier hingegen nach der Seite, wie es das „identische“ Urtheil ist.)

Was der Logiker verächtlich behandelt, das ist freilich unlogisch oder nur „formell logisch“; aber es ist auch, logisch betrachtet, nur noch eine Phrase; es ist die als Phrase verendende Logik.

Der Einzige soll nur die letzte, die sterbende Aussage (Prädicat) von Dir und Mir, soll nur diejenige Aussage sein, welche in die Meinung umschlägt: eine Aussage, die keine mehr ist, eine verstummende, stumme Aussage.

Du — Einziger! Was ist hierin noch für ein Gedankeninhalt, für ein Inhalt des Urtheils? Keiner! — Wer aus dem Einzigen als aus einem Begriffe noch einen eigenen Gedankeninhalt ableiten wollte, wer da meinte, mit dem „Einzigen“ sei von Dir ausgesagt, was Du seist; der würde eben beweisen, dass er an Phrasen glaubt, weil er die Phrasen nicht als Phrasen erkennt, er würde zeigen, dass er in der Phrase einen eigenen Inhalt sucht.

Du, Undenkbarer und Unaussprechlicher, bist der Phraseninhalt, der Phraseneigner, die leibhaftige Phrase, Du bist der Wer, der Der der Phrase.

Im Einzigen kann die Wissenschaft als Leben aufgehen, indem ihr Das zum Der und Der wird, der sich dann nicht mehr im Worte, im Logos, im Prädicate sucht.

Szeliga nimmt sich die Mühe, zu zeigen, dass der Einzige, „mit seinem eigenen Princip, überall Gespenster zu sehen, gemessen, zum Gespenst aller Gespenster wird.“ Es schwant ihm, dass der Einzige die leere Phrase sei; dass er selbst aber, Szeliga, der Phraseninhalt sei, lässt er ausser Acht.

Der Einzige im Himmel, welchen Feuerbach dem Einzigen auf Erden zur Seite stellt, ist die Phrase ohne Phraseneigner. Der gedachte Einzige heisst Gott.

Das hat eben der Religion ihre Dauer gesichert, dass sie den Einzigen wenigstens in Gedanken oder als Phrase hatte, dass sie ihn im Himmel sah. Aber der Einzige im Himmel ist eben ein Einziger, dessen sich Keiner annimmt, wogegen sich des Stirner'schen Einzigen Feuerbach nolens volens annimmt, da er es wunderlich anstellen müsste, wenn er sich seinen Einzigen aus dem Kopfe schlagen wollte. Wäre der Einzige im Himmel einer, der in seinem eigenen Kopfe, statt in Feuerbach's Kopfe, steckte, so sollt' es ihm schwer werden, sich den Einzigen aus dem Kopfe zu schlagen.

Hess sagt vom Einzigen: „er renommiert“. Ohne Zweifel ist der Einzige, diese offenkundige Phrase, eine leere Renommage; er ist Feuerbach's Phrase ohne Phraseneigner. Ist es aber nicht eine klägliche Renommage, damit ein Langes und Breites zu renommieren, dass man die Renommage und weiter nichts aus ihm herausgefunden hat? Ist denn Hess, dieser einzige Hess, auch nichts weiter, als eine Renommage? Doch wohl nicht.

Mehr Aergerniss noch als an dem Einzigen nehmen die Recensenten an dem „Egoisten“. Statt auf den Egoismus, wie er von Stirner aufgefasst wird, näher einzugehen, bleiben sie bei ihrer von Kindesbeinen an gewohnten Vorstellung von demselben stehen und rollen sein allem Volke so wohlbekanntes Sündenregister auf. Seht hier den Egoismus, die gräuliche Sünde — den will uns Stirner „empfehlen“!

Gegen die christliche Definition: „Gott ist die Liebe“ konnten die Recensenten im alten Jerusalem aufstehen und rufen: Da seht ihr, dass es ein heidnischer Gott ist, der von den Christen verkündet wird; denn ist Gott die Liebe, so ist er der Gott Amor, der

Liebesgott! — Was brauchten die jüdischen Recensenten sich weiter auf die Liebe und den Gott, welcher die Liebe ist, einzulassen, da sie den Liebesgott, den Amor, längst anspieen?

Szeliga charakterisirt den Egoisten so: „der Egoist hofft auf ein sorgenfreies, glückliches Leben. Er heirathet ein reiches Mädchen — und hat nun eine eifersüchtige, keifende Frau, d. h. seine Hoffnung ist realisirt, getäuscht worden.“

Feuerbach sagt: „Es ist ein begründeter Unterschied zwischen dem, was man selbstsüchtige, eigennützige und dem, was man uneigennützige Liebe nennt. Welcher? in Kürze dieser: in der eigennützigen Liebe ist der Gegenstand Deine *Hetäre*, in der uneigennützigen Deine Geliebte. Dort befriedige ich mich wie hier, aber dort unterordne ich das Wesen einem Theil, hier aber den Theil, das Mittel, das Organ dem Ganzen, dem Wesen, dort befriedige ich eben deswegen auch nur einen Theil von mir, hier aber mich selbst, mein volles, ganzes Wesen. Kurz: in der eigennützigen Liebe opfere ich das Höhere dem Niederen, einen höheren Genuss folglich einem niedrigeren, in der uneigennützigen aber das Niedere dem Höheren auf.“

Hess fragt: „Was ist zunächst der Egoismus überhaupt, und worin besteht der Unterschied zwischen dem egoistischen Leben und dem Leben in der Liebe? —“ Schon diese Frage zeigt seine Verwandtschaft mit den beiden Vorhergehenden. Wie kann gegen Stirner ein solcher Gegensatz von egoistischem Leben und Leben in der Liebe geltend gemacht werden, da sich bei ihm beide vielmehr vollständig vertragen? Hess fährt fort: „Das egoistische Leben ist das mit sich zerfallene, sich selbst verzehrende Leben der Thierwelt. Die Thierwelt ist eben die Naturgeschichte des mit sich zerfallenen, sich selber zerstörenden Lebens überhaupt, und unsere ganze bisherige Geschichte ist

nichts als die Geschichte der socialen Thierwelt. — Wodurch unterscheidet sich aber die sociale Thierwelt von der Thierwelt im Walde? Durch nichts, als ihr Bewusstsein. Die Geschichte der socialen Thierwelt ist eben die Geschichte des Bewusstseins der Thierwelt, und ist die letzte Spitze der natürlichen Thierwelt das Raubthier, so ist der Höhepunkt der socialen Thierwelt eben das bewusste Raubthier. — Wie der Egoismus die gegenseitige Entfremdung der Gattung ist, so ist das Bewusstsein dieser Entfremdung (das egoistische Bewusstsein) das religiöse Bewusstsein. Die Thierwelt im Walde hat lediglich deshalb keine Religion, weil ihr das Bewusstsein ihres Egoismus, ihrer Entfremdung d. h. weil ihr das Sündenbewusstsein fehlt. Das erste Bewusstsein in der Menschheit ist das Sündenbewusstsein. — Als die egoistische Theorie, das egoistische Bewusstsein, Religion und Philosophie, ihren Gipfelpunkt erreicht hatten, musste auch die egoistische Praxis ihren Gipfelpunkt erreicht haben. Sie hat ihn erreicht in der modernen, christlichen Krämerwelt. Diese ist die letzte Spitze der socialen Thierwelt. — Die freie Concurrenz unserer modernen Krämerwelt ist nicht nur die vollendete Form des Raubmordes, sie ist zugleich das Bewusstsein der gegenseitigen, menschlichen Entfremdung. — Die heutige Krämerwelt ist die vermittelte, ihrem Wesen entsprechende, bewusste und principielle Form des Egoismus.“

Das sind höchst populäre Charakteristiken des Egoismus, und es ist nur zu verwundern, dass Stirner nicht selbst dergleichen einfache Reflexionen anstellte und sich durch die Betrachtung, wie einfältig, wie gemein und wie raubnörderisch der Egoismus sei, bestimmen liess, dem hässlichen Ungethüm abzusagen. Hätte er, wie Szeliga, bedacht, dass der Egoist nichts als ein Einfaltspinsel sei, der ein reiches Mädchen heirathet und eine keifende Frau bekommt, hätte er,

wie Feuerbach, gesehen, dass der Egoist keine „Geliebte“ haben kann, oder hätte er, wie Hess, in dem Egoisten den Thiermenschen richtig erkannt oder gar den „Raubmord“ an ihm gewittert, wie sollte er denn nicht gegen ihn einen „tiefen Abscheu“ und eine „gerechte Entrüstung“ gefasst haben! Der Raubmord allein ist ja schon eine solche Infamie, dass Hess eigentlich nur diess einzige Wort gegen Stirners Egoisten anzurufen brauchte, um alle „guten Menschen“ gegen ihn aufzubringen und auf seiner Seite zu haben: das Wort ist gut gewählt und — ergreifend für ein sittliches Herz, wie ohngefähr der Ausruf „Ketzer!“ für einen rechtgläubigen Haufen.

Stirner erkühnt sich zu sagen, Feuerbach, Hess, Szeliga seien Egoisten. Er bescheidet sich freilich, hiermit nichts als ein identisches Urtheil auszusprechen, indem er sagt, Feuerbach thue platterdings nichts als Feuerbachisches, Hess nichts als Hessisches, Szeliga nichts als Szeligasches; allein er hat ihnen doch einen gar zu anrühigen Titel gegeben.

Lebt Feuerbach in einer anderen als in seiner Welt? Lebt er etwa in Hess', in Szeligas, in Stirners Welt? Ist die Welt nicht dadurch, dass Feuerbach in ihr lebt, die ihn umgebende, die von ihm d. h. Feuerbachisch empfundene, angeschaute, gedachte Welt? Er lebt nicht bloss mitten in ihr, sondern ist ihre Mitte selbst, ist der Mittelpunkt seiner Welt. Und wie Feuerbach, so lebt Niemand in einer andern, als in seiner Welt, wie Feuerbach, so ist Jeder das Centrum seiner Welt. Welt ist ja nur das, was er nicht selber ist, was aber zu ihm gehört, mit ihm in Beziehung steht, für ihn ist.

Um Dich dreht sich Alles, Du bist die Mitte der

Aussenwelt und die Mitte der Gedankenwelt. Deine Welt reicht so weit, als Dein Fassungsvermögen reicht, und was Du umfassest, das ist durch das blossse Fassen Dein eigen. Du Einziger bist „Einziger“ nur zusammen mit „Deinem Eigenthum“.

Indessen entgeht es Dir nicht, dass, was Dein eigen ist, zugleich sein eigen ist oder ein eigenes Dasein hat, ein Einziges ist gleich Dir. Hierüber vergisst Du Dich selbst in süsser Selbstvergessenheit.

Wenn Du Dich aber vergessen hast, bist Du dann ganz verschwunden, wenn Du nicht an Dich denkst, hast Du dann überhaupt aufgehört zu sein? Wenn Du in das Auge Deines Freundes blickst oder über eine Freude sinnst, welche Du ihm bereiten möchtest, wenn Du zu den Sternen aufschaut, ihrem Gesetze nachgrübelst oder auch Grüsse ihnen zusendest, die sie in dein einsames Stübchen tragen sollen, wenn Du mikroskopisch Dich in das Treiben der Infusionsthierehen verlierst, wenn Du einem Menschen in Feuers- oder Wassernoth, ohne der eigenen Gefahr zu denken, zu Hülfe eilst: so „denkst“ Du gewiss nicht an Dich, so „vergisst“ Du Dich. Bist Du aber nur, wenn Du an Dich denkst und verkommst Du, wenn Du Dich vergisst; bist Du nur durch das Selbstbewusstsein? Wer vergässe sich nicht alle Augenblicke, wer verlöre sich nicht tausendmal in einer Stunde aus den Augen?

Diese Selbstvergessenheit, dieses Selbstverlieren ist ja nur eine Weise unserer Befriedigung, ist nur Genuss unserer Welt, unseres Eigenthums, d. h. Weltgenuss.

Nicht in diesem Selbstvergessen, sondern in dem Vergessen dessen, dass die Welt unsere Welt ist, hat die Uneigennützigkeit, d. h. der düpirt Egoismus, ihren Grund. Vor einer absoluten, einer „höheren“ Welt wirfst Du Dich nieder und wirfst Dich weg.

Die Uneigennützigkeit ist nicht ein Selbstvergessen in dem Sinne, dass man nicht an sich denkt und sich mit sich beschäftigt, sondern in dem anderen, dass man an der Welt das „Unsere“ vergisst, dass man vergisst, man sei der Mittelpunkt oder Eigner dieser Welt, sie aber unser Eigenthum. Die Furcht und Scheu vor der Welt als einer „höheren“ Welt ist der entmuthigte, der „demüthige“ Egoismus, der Egoismus in Knechtsgestalt, der sich nicht zu mucken getraut, im Stillen schleicht und „sich verleugnet“, — ist Selbstverleugnung.

Unsere Welt und die heilige Welt — darin liegt der Unterschied des aufrichtigen und des selbstverleugnenden, uneingeständigen, incognito kriechenden Egoismus.

Wie verhält es sich etwa mit Feuerbachs Beispiel von der Hetäre und Geliebten? Im ersteren Falle ein Geschäftsverhältniss ohne persönliches Interesse (und wird es nicht in unzähligen anderen, ganz verschiedenen Fällen beim Geschäftsverhältniss sein Bewenden haben müssen, wird man immer ein Interesse für die Person, mit der man's zu thun hat, ein persönliches Interesse, fassen können?), im zweiten ein persönliches Verhältniss. Was ist aber der Sinn des letzteren Verhältnisses? Doch wohl das gegenseitige Interesse an der Person. Verschwände dies Personen-Interesse aus dem Verhältnisse, dann wäre dasselbe sinnlos geworden; denn diess Interesse ist ja allein sein Sinn. Was ist nun die Ehe, die man als ein „heiliges Verhältniss“ preist, anders als die Fixirung eines interessanten Verhältnisses trotz der Gefahr, dass es uninteressant und sinnlos werde? Man sagt wohl, sie dürfe nur nicht „leichtsinnig“ geschieden werden. Aber warum nicht? Weil der Leichtsinn „Sünde“ ist, wenn es sich um eine „heilige Sache“ handelt. Der Leichtsinn soll nicht sein! Da steht dann ein Egoist, der um seinen Leichtsinn geprellt wird und sich selbst

verdammt, in einem uninteressanten, aber heiligen Verhältniss fortzuleben. Aus dem egoistischen Vereine ist eine „heilige Verbindung“ geworden; das Interesse der Personen an einander hört auf, aber die uninteressante Verbindung bleibt.

Ein anderes Beispiel des Uninteressanten ist die Arbeit, welche für eine Lebensaufgabe, einen Beruf des Menschen gilt. Aus ihr schreibt sich der Wahn her, dass man sein Brod verdienen müsse, und dass es eine Schande sei, Brod zu haben, ohne etwas dafür gethan zu haben: es ist der Stolz des Verdienstea. Das Arbeiten hat für sich gar keinen Werth und macht keinem Menschen Ehre, wie das arbeitslose Leben des Lazaroni diesem keine Schande macht. Entweder nimmst Du an der Arbeitsthätigkeit selbst ein Interesse, und es lässt Dir keine Ruhe, Du musst thätig sein. Dann ist die Arbeit Deine Lust, Dein specielles Vergnügen, ohne darin höher zu stehen, als die Faulheit des Lazaroni, die eben auch seine Lust ist. Oder Du verfolgst durch die Arbeit ein anderes Interesse, ein Resultat oder einen „Lohn“, und unterziehst Dich ihr nur als einem Mittel, das zum Zwecke führt: dann ist sie zwar für sich nicht interessant, macht aber auch keinen Anspruch darauf, das für sich Interessante zu sein, und Du kannst es wissen, dass sie nicht etwas für sich Werthvolles oder Heiliges, sondern eben nur eine dermalen unvermeidliche Sache ist, um das beabsichtigte Ergebniss, den Lohn, zu gewinnen. Aber die Arbeit, die als eine „Ehre des Menschen“ und als sein „Beruf“ betrachtet wird, ist Schöpferin der Nationalökonomie geworden, und bleibt Herrin des heiligen Socialismus, wo sie als „menschliche Arbeit“ die „menschlichen Anlagen ausbilden soll“, und wo diese Ausbildung eine menschliche Berufssache, ein absolut Interessantes ist. (Hierüber später einmal ein Mehreres).

Der Glaube, dass irgend etwas Anderes als ein

Interesse das Zugewandtsein zu einer Sache rechtfertigen könne, — der über das Interesse hinausgehende Glaube, erzeugt die Uninteressirtheit, ja die „Sünde“, als ein Hangen am eigenen Interesse.

Erst vor dem heiligen Interesse wird das eigene Interesse zum „Privatinteresse“, zum verabscheuten „Egoismus“, zur „Sünde“. Stirner signalisirt S. 224 den Unterschied des heiligen und des eignen Interesses in Kürze so: „Gegen jenes kann Ich Mich versündigen, dieses nur verscherzen.“

Das heilige Interesse ist das Uninteressante, weil es ein absolutes oder ein Interesse für sich ist, gleichviel ob Du daran ein Interesse nimmst oder nicht. Du sollst es zu Deinem Interesse machen; es ist nicht ursprünglich Dein, ist nicht aus Dir geboren, sondern ein ewiges, ein allgemeines, ein rein menschliches. Es ist uninteressant, weil auf Dich und Dein Interesse dabei keine Rücksicht genommen wird; es ist ein Interesse ohne Interessenten, weil es ein allgemeines oder ein Interesse des Menschen ist. Und weil Du nicht Eigner desselben bist, sondern sein Anhänger und Diener werden sollst, darum hört ihm gegenüber der Egoismus auf und die „Uninteressirtheit“ beginnt.

Nimm Dir nur ein heiliges Interesse zu Herzen, so bist Du gefangen und wirst um Deine eigenen Interessen betrogen werden. Sprich das Interesse, welches Du heute verfolgst, heilig, so bist Du morgen sein Sklave. Alles Verhalten zu einem absolut Interessanten oder zu einem an und für sich Werthvollen ist religiöses Verhalten oder schlechtweg Religion. Das Interessante kann nur durch Dein Interesse interessant, das Werthvolle nur durch Dein Werthbeilegen werthvoll sein, wogegen das trotz Dir Interessante ein Uninteressantes, das trotz Dir Werthvolle ein Unwürdiges ist.

Das Interesse jener Geister, wie das der Gesell-

schaft, des Menschen, des menschlichen Wesens, der Menschen als Aller, ihr „wesentliches Interesse“, ist fremdes Interesse und soll Dein Interesse sein. Das Interesse der Geliebten ist Dein Interesse und nur so lange es Dein Interesse ist, interessirt es Dich. Erst dann, wenn es aufhört, Dein Interesse zu sein, kann es zu einem heiligen Interesse werden, zu einem Interesse nämlich, welches sein soll, obgleich es nicht Dein ist. Das bis dahin interessante Verhältniss wird nun zu einem uninteressirten und uninteressanten.

Im Geschäftsverhältniss und im persönlichen Verhältniss ist Dein Interesse das Erste, und alle Aufopferungen geschehen lediglich zum Besten dieses Deines Interesses, wogegen im religiösen Verhältniss das religiöse Interesse, das Interesse des Absoluten oder des Geistes, d. h. das Dir fremde Interesse, das Erste ist, und Deine Interessen diesem fremden Interesse geopfert werden sollen.

Der betrogene Egoismus besteht daher in dem Glauben an ein absolut Interessantes, an ein nicht aus dem Egoisten, d. h. dem sich Interessirenden, entspringendes, sondern gegen denselben gebieterisches und für sich festes, an ein „ewiges“ Interesse. „Betrogen“ ist hierin der Egoist, weil sein eigenes Interesse, das „Privatinteresse“, nicht nur unberücksichtigt gelassen, sondern sogar verdammt wird, und „Egoismus“ bleibt es dennoch, weil er auch dieses fremden oder absoluten Interesses sich nur in der Hoffnung annimmt, es werde ihm Genuss gewähren.

Dies absolut Interessante, welches ohne den Interessenten interessant sein soll, welches also, statt Sache eines Einzigen zu sein, sich vielmehr erst „Gefässe seiner Ehre“, oder Menschen, welche seine „Rüstzeuge und Werkzeuge“ sein sollen, sucht, nennt Stirner schlechtweg „das Heilige“. Das Heilige ist in der That das absolut Uninteressante, da es das Inter-

essante zu sein Anspruch macht, selbst wenn sich kein Mensch dafür interessirte; es ist zugleich das „allgemein“, d. h. subjectlos Interessante, weil es nicht ein einzig Interessantes, ein Interesse eines Einzigen ist. Mit andern Worten: „Diess „allgemeine Interesse“ ist mehr als Du — ein „Höheres“; ist auch ohne Dich — ein „Absolutes“; ist ein Interesse für sich — ein Dir Fremdes; stellt an Dich die Forderung, ihm zu dienen, und findet Dich bereitwillig, wenn Du Dich — bethören lässtest.

Um bei Feuerbachs rührender Darstellung von der Hetäre zu bleiben, so ist da Einer oder Eine, die gerne unkeusch sein möchten, weil der Naturtrieb ihnen keine Ruhe lässt. Aber, sagen sie sich, weißt Du wohl, was Unkeuschheit ist? Sie ist eine Sünde, eine Gemeinheit, sie schändet uns. Sagten sie, Wir würden durch Unkeuschheit andere Interessen, die uns noch wichtiger sind als dieser Sinnengenuss, verschmerzen, so wäre das kein religiöses Bedenken, und sie brächten ihr Opfer nicht der Keuschheit, sondern andern Vortheilen, um welche sie sich nicht bringen mögen. Versagen sie sich hingegen die Stillung des Naturtriebes um der Keuschheit willen, so geschieht es aus religiösen Bedenken. Was für ein Interesse haben sie an der Keuschheit? Ohne Zweifel kein natürliches, denn ihre Natur räth ihnen zur Unkeuschheit: ihr wirkliches, unverkennbares und unlengbares Interesse ist die Unkeuschheit. Aber die Keuschheit ist ein Bedenken ihres Geistes, weil sie ein Interesse des Geistes, ein geistiges Interesse ist: sie ist ein absolutes Interesse, vor welchem die natürlichen und „Privatinteressen“ schweigen müssen, und welches den Geist bedenklich macht. Diess Bedenken nun werfen die Einen durch einen „Ruck“, durch den Ausruf: „dummes Zeug!“ von sich, weil ihnen, so bedenklich oder religiös sie auch sonst sein mögen, hier ein Instinct sagt, dass der Geist gegen den Natur-

trieb ein griessgrämiger Despot sei, — während Andere das Bedenken selbst durch weiteres Denken überwinden und sich auch theoretisch sicher stellen: jene schlagen die Bedenken nieder, diese lösen — vermöge ihrer Virtuosität im Denken*) — die Bedenken auf. — Die Unkeuschheit und die Hetäre sehen also nur desshalb so schrecklich aus, weil sie gegen das „ewige Interesse“ der Keuschheit verstossen.

Es hat nur der Geist die Schwierigkeiten erhoben, die Bedenken geschaffen, woraus zu folgen scheint, dass sie nur geistig oder durch's Denken wieder weggeschafft werden können. Wie übel wären da die armen Seelen daran, die sich jene Bedenken haben aufschwätzen lassen, ohne die Kraft des Denkens zu besitzen, durch welche sie derselben Herr werden könnten! Wie übel, wenn sie darauf warten müssten, bis die reine Kritik ihnen die Freiheit wieder giebt. Sie helfen sich aber einstweilen durch einen gesunden, hausbackenen Leichtsinn, der für ihr Bedürfniss gerade so gut ist, als für die reine Kritik das freie Denken, da der Kritiker als Virtuose im Denken einen unabweislichen Drang hat, durchs Denken die Bedenken zu überwinden.

Die Bedenken sind etwas eben so Alltägliches, als das Reden und Plaudern; — was wäre also dagegen zu sagen? Nichts — nur sind alltägliche Bedenken kein heiliges Bedenken. Die alltäglichen Bedenken kommen und gehen, die heiligen Bedenken aber bleiben und sind absolut, sind absolute Bedenken (Dogmen; Glaubenssätze, Grundsätze). Gegen sie lehnt sich der Egoist, der Entheiliger auf und versucht seine egoistische Kraft gegen ihre heilige Macht. Alles „freie Denken“ ist Entheiligung der Bedenken und ein egoistisches Treiben gegen die heilige Macht derselben.

*) Die ihm das Denken zum Bedürfniss und interessant macht.

Macht auch so manches freie Denken nach einigen Sturmschritten Halt und bleibt wieder vor einem neuen heiligen Bedenken stehen, vor welchem der Egoismus zu Schanden wird; so rastet doch das freie Denken in seiner freiesten Form — die reine Kritik — vor keinem absoluten Bedenken und entheilt mit egoistischer Ausdauer eine bedenkliche Heiligkeit nach der andern. Weil aber diess freieste Denken nur egoistisches Denken, nur Denkfreiheit ist, so wird es selbst zu einer heiligen Macht des Denkens und verkündet das Evangelium, dass nur im Denken die Erlösung zu finden sei. Es tritt nur das Denken selbst als eine heilige Sache, als ein menschlicher Beruf, als heiliges — Bedenken auf: nur das Bedenken (Erkennen) löst hiernach die Bedenken auf.

Könnten die Bedenken nur durch das Denken aufgelöst werden, so würden die Menschen niemals „reif“ dazu, sie loszuwerden.

Die Bedenklichkeit ist, wenn sie auch bis zum reinen Bedenken oder zur Reinheit der Kritik gelangt ist, dennoch nur Religiosität; der Religiöse ist der Bedenkliche. Eine Bedenklichkeit aber bleibt es, wenn man meint, nur durch Bedenken mit dem Bedenken fertig werden zu dürfen, wenn man also die „bequeme“ Unbedenklichkeit als „egoistische Arbeitsscheu der Masse“ verachtet:

Dem bedenklichen Egoismus fehlt nur die Anerkennung des unbedenklichen, um den Accent auf den Egoismus, statt auf die Bedenklichkeit, zu legen, und den Egoisten als den Ueberwinder zu erkennen, gleichviel ob er durch's Denken oder durch Unbedenklichkeit überwindet.

Wird hierdurch etwa das Denken „verworfen“? Nein, nur seine Heiligkeit wird ihm abgesprochen, nur als Zweck oder Beruf wird es verneint; als Mittel wird es Jedem überlassen, der dieses Mittels mächtig ist. Zweck des Denkens ist vielmehr die

Unbedenklichkeit, wie ja ein Denkender in jedem einzelnen Falle mit seinem Denken darauf ausgeht, endlich den richtigen Punkt zu finden, oder des Nachdenkens überhoben zu sein und mit der Sache fertig zu werden. Will man aber „die Arbeit des Denkens“ heilig sprechen, oder, was dasselbe ist, „menschlich“ nennen, so giebt man den Menschen nicht minder einen Beruf, als wenn man ihnen den Glauben vorschreibt und führt von der Unbedenklichkeit ab, statt zu ihr, als zu dem eigentlichen oder egoistischen Sinn des Denkens hinzuführen. Man verleitet die Menschen zur Bedenklichkeit und Bedächtigkeit, indem man ihnen ein „Heil“ im Denken verheißt; die Denkschwachen, die sich dazu verleiten lassen, können aber nicht anders, als sich wegen ihrer Denkschwäche bei irgend einem Gedanken — beruhigen, d. h. gläubig werden. Statt sich's mit den Bedenken leicht zu machen, werden sie vielmehr bedenklich werden, weil sie wähnen, im Denken liege das Heil*).

Doch die Bedenken, durch das Denken erschaffen, sind einmal da und können allerdings auch durch das Denken gehoben werden. Allein diess Denken, diese Kritik kommt nur dann zum Ziele, wenn es egoistisches Denken, egoistische Kritik ist, d. h. wenn der Egoismus oder das Interesse gegen die Bedenken oder das Uninteressante geltend gemacht, wenn das Interesse offen eingestanden wird, und der Egoist vom Egoisten aus kritisirt, statt vom Christen, vom Sozialisten, vom Humanisten, vom Menschen, vom freien Denken, vom Geiste aus**) zu kritisiren. Denn das Interesse des Einzigen, also Dein Interesse, wird gerade in der heiligen oder menschlichen Welt mit Füßen getreten und diese selbe Welt, der z. B. Hess und Széligá vorwerfen, sie sei eine egoistische, hat im

*) Die religiösen Wirren unserer Tage haben hierin ihren Grund; ja sie sind unmittelbar Aeusserungen dieser Bedenklichkeit.

**) D. h. christlich, socialistisch etc.

Gegenthail seit Jahrtausenden den Egoisten an den Schandpfahl gebunden und den Egoismus jedem aus dem Gebiete des Denkens oder Glaubens hergelaufenen „Heiligen“ fanatisch geopfert. Wir leben nicht in einer egoistischen, sondern in einer bis auf den geringen Eigenthumslappen herunter durchaus heiligen Welt.

Es könnte scheinen, als müsse es zwar jedem Einzelnen anheim gestellt werden, wie er mit den Bedenken fertig zu werden wisse, sei aber nichts desto weniger die Aufgabe der Geschichte, die Bedenken durch kritisches Bedenken aufzulösen. Gerade diese jedoch bestreitet Stirner, gerade gegen diese „Aufgabe der Geschichte“ behauptet er, dass die Geschichte der Bedenken und ihres Bedenkens zu Ende gehe. Nicht die Arbeit des Auflöserns, sondern die Willkühr, welche nicht viel Federlesens mit den Bedenken macht, nicht die Kraft des Denkens, sondern die Kraft der Unbedenklichkeit scheint im Anzuge zu sein. Das Denken kann nur dazu dienen, die Unbedenklichkeit zu stärken und zu sichern. Das „freie Denken“ nahm seinen Ausgang von der egoistischen oder unbedenklichen Auflehnung gegen die heiligen Bedenken, es begann mit der Unbedenklichkeit: wer frei denkt, der macht sich unbedenklich über die heiligsten Bedenken her, — die Unbedenklichkeit ist die Seele und der egoistische Werth des freien Denkens. Der Werth dieses Denkens liegt nicht im Denker, sondern im Egoisten, der seine Macht, die Denkkraft, egoistisch über die heiligen Bedenken stellt und sie mir nichts dir nichts angreift.

Stirner hat S. 197 für eben diese Unbedenklichkeit Ausdrücke gebraucht, wie „Ruck, Aufspringen, aufjauchzendes Juchhe“ und sagt: „Die ungeheure Bedeutung des gedankenlosen Jauchzens konnte in der langen Nacht des Denkens und Glaubens nicht erkannt werden.“ Er hat damit nichts Geringeres bezeichnet, als erstlich den verborgenen, egoistischen

Grund aller und jeder Kritik eines Heiligen, selbst der blindesten und besessensten, für's zweite aber die einfache Form der egoistischen Kritik, die er mittelst seiner Denkkraft (einer blossen Virtuosität) durchzuführen den Versuch machte: er bemühte sich zu zeigen, wie ein Unbedenklicher vom Denken „Gebrauch machen“ könne, indem er die Bedenken von sich, dem Einzigen, aus kritisirt. Stirner lässt nur die „Erlösung der Welt“ nicht mehr in der Hand der Denkenden und Bedenklichen.

Das Jauchzen und Juchhe lässt sich leicht lächerlich machen, wenn man die Masse und Grösse der tiefen Bedenken ihm entgegenhält, die doch wahrlich nicht mit so geringer Mühe zu überwinden seien. Allerdings kann die Masse der in der Geschichte aufgehäuften und durch die Denkenden stets von neuem erweckten Bedenken nicht durch ein blosses Juchhe gehoben werden. Die Denkenden können sich nicht darüber hinwegsetzen, wenn nicht zugleich ihr Denken volle Befriedigung erhält; denn die Befriedigung ihres Denkens ist ihr wirkliches Interesse. Das Denken darf nicht etwa durch das Jauchzen unterdrückt werden, wie es vom Standpunkte des Glaubens aus durch den Glauben unterdrückt werden soll. Ohnehin wird es als ein wirkliches Interesse, also als dein Interesse, sich nicht unterdrücken lassen. Du, der Du das Bedürfniss des Denkens hast, kannst Dir die Bedenken nicht bloss wegjauchzen; Du musst sie auch wegdenken. Aber aus eben diesem Bedürfnisse ist gerade Stirners egoistisches Denken entsprungen, und ein Anfang, wenn auch noch ein sehr unbeholfener, von ihm gemacht worden, dem Interesse des Denkens durch den unbedenklichen Egoismus zu entsprechen, sein Buch sollte darthun, dass das rohe Juchhe nöthigenfalls auch die Potenz hat, ein kritisches Juchhe, eine egoistische Kritik zu werden.

Dem Egoismus liegt das Interesse zu Grunde.

Ist aber das Interesse nicht in gleicher Weise ein blosser Name, ein inhaltsleerer und aller Begriffsentwicklung baarer Begriff, wie der Einzige? Die Gegner sehen das Interesse und den Egoismus für ein „Princip“ an. Dazu würde gehören, dass das Interesse als absolutes begriffen würde. Das Denken kann „Princip“ sein, aber dann muss es als das absolute Denken, als die ewige Vernunft, sich selbst entwickeln; das Ich, soll es „Princip“ sein, muss als das absolute Ich einem darauf erbauten Systeme zu Grunde liegen. So könnte man auch das Interesse zu einem absoluten machen, und von ihm, als dem „menschlichen Interesse“ aus, eine Philosophie des Interesses herleiten; — ja, die Moral ist wirklich das System des menschlichen Interesses.

Die Vernunft ist eine und dieselbe: was vernünftig ist, bleibt trotz aller Thorheiten und Irrthümer vernünftig; die „Privatvernunft“ hat kein Recht gegen die allgemeine und ewige Vernunft. Du sollst und musst Dich der Vernunft unterwerfen. Das Denken ist ein und dasselbe: was wirklich gedacht wird, ist ein logisch Wahres und trotz des entgegengesetzten Wahnes von Millionen Menschen doch das unveränderlich Wahre; das „private“ Denken, die Meinung, muss vor dem ewigen Denken schweigen. Du sollst und musst Dich der Wahrheit unterwerfen. Jeder Mensch ist vernünftig, jeder Mensch ist Mensch nur durch das Denken („Das Denken unterscheidet den Menschen vom Thiere,“ sagt der Philosoph). So ist nun auch das Interesse ein Allgemeines, und jeder Mensch ist ein „interessirter Mensch“. Das ewige Interesse tritt als „menschliches Interesse“ dem „Privatinteresse“ entgegen, entwickelt sich als „Princip“ der Moral und unter Anderm auch des heiligen Socialismus, und unterwirft Dein Interesse dem Gesetze des ewigen Interesses. Es figurirt unter mancherlei Formen, z. B. als Staatsinteresse, Kircheninteresse,

Menschheitsinteresse, Interesse „Aller“, kurz als das wahre Interesse.

Hat nun Stirner an diesem Interesse, an dem Interesse, sein „Princip“? Reizt er nicht im Gegentheil Dein einziges Interesse gegen das „ewig Interessante“, gegen das — Uninteressante? Und ist Dein Interesse ein „Princip“, ein logischer — Gedanke? Es ist, gleich dem Einigen, eine Phrase — im Reiche des Gedankens; in Dir aber einzig wie Du selber.

Es ist nöthig, noch ein Wort über den Menschen zu sagen. Wie es scheint, ist Stirners Buch gegen den Menschen geschrieben. Dadurch, wie auch durch das Wort Egoist hat er sich die schlimmsten Urtheile zugezogen oder die hartnäckigsten Vorurtheile rege gemacht. — Ja, es ist wirklich gegen den Menschen geschrieben, und gleichwohl hätte Stirner auf dasselbe Ziel losgehen können, ohne die Leute so arg vor den Kopf zu stoßen, wenn er die Kehrseite herangewendet und gesagt hätte: er schreibe gegen den Unmenschen. Nur hätte er dann selbst die Schuld getragen, wenn man ihn in entgegengesetzter, nämlich in sentimentaler Weise missverstanden und in die Reihe derer gestellt hätte, welche für den „wahren Menschen“ ihre Stimme erheben. Stirner aber sagt: Mensch ist der Unmensch, was der eine ist, das ist der andere, was gegen den einen gesagt wird, wird gegen den andern gesagt.

Missst man ein Wesen an einem Begriffe, so wird es niemals diesem Begriffe vollkommen entsprechend gefunden: misst man Dich an dem Begriffe Mensch, so wird sich stets herausstellen, dass Du etwas Apartes bist, etwas, was mit dem Worte Mensch nicht ausgedrückt werden kann, also jedenfalls ein aparter Mensch. Muthete man Dir nun zu, durchaus Mensch und nichts als Mensch zu sein, Du aber könntest dein Apartes nicht abstreifen, so wärest Du durch eben dieses Aparte ein Unmensch, d. h. ein Mensch, der

nicht wahrhaft Mensch, oder ein Mensch, der eigentlich Unmensch ist. Der Begriff Mensch hätte seine Realität gerade im Unmenschlichen.

Dass an dem Begriffe Mensch gemessen, jeder wirkliche Mensch ein Unmensch ist, hat die Religion durch den Satz ausgedrückt, dass alle Menschen „Sünder“ seien (das Sündenbewusstsein); heute nennt man den Sünder einen „Egoisten“. Und wozu entschloss man sich in Folge dieser Einsicht? Dazu, den Sünder zu erlösen, den Egoismus zu überwinden, den wahren Menschen zu finden und zu realisieren. Man verwarf das Aparte, d. h. das Einzige, zu Gunsten des Begriffes, verwarf den Unmenschlichen, zu Gunsten des Menschen, und erkannte nicht, dass der Unmensch die richtige und allein mögliche Realität des Menschen ist; man wollte durchaus eine wahrhaft menschliche Realität des Menschen.

Man verlangte aber eine Widersinnigkeit. Der Mensch ist real und wirklich im Unmenschlichen; jeder Unmensch ist — der Mensch. Aber Unmensch bist Du nur als die Realität des Menschen, Unmensch nur im Vergleich mit dem Begriffe Mensch.

Du bist Unmensch, und darum bist Du vollkommen Mensch, realer, wirklicher Mensch, bist vollkommener Mensch. Aber Du bist eben mehr als vollkommener Mensch, Du bist ein aparter, ein einziger Mensch. Mensch und Unmensch, diese Gegensätze der religiösen Welt, verlieren ihre göttliche und teuflische, also ihre heilige oder absolute Bedeutung, in Dir, dem Einzigen.

Der Mensch, nach dessen Anerkennung unsere Heiligen so sehr schwachten, indem sie allezeit eifern, man solle in den*) Menschen den Menschen anerkennen, wird erst dann vollständig und wirklich anerkannt, wenn er als der Unmensch anerkannt wird. Wird er als solcher anerkannt, so hören alle religiösen

*) Man offenbar „dem“ heissen. Anmerkung des Herausgebers.

oder „menschlichen“ Zumuthungen auf, und die Herrschaft der Guten, die Hierarchie, hat ein Ende, weil der Einzige, der ganz gemeine Mensch (nicht Feuerbachs tugendhafter „Gemeinmensch“), zugleich der vollkommene Mensch ist.

Indem also Stirner gegen den Menschen schreibt, schreibt er zugleich und in einem Athemzuge gegen den Unmenschen, als den Gegensatz zum Menschen; er schreibt aber nicht gegen den Menschen, welcher Unmensch, nicht gegen den Unmenschen, welcher Mensch ist — d. h. er schreibt für den ganz gemeinen Einzigen, der dadurch, dass er Unmensch ist, obnein und von selbst vollkommener Mensch ist.

Nur Fromme, nur heilige Socialisten u. s. w., nur Heilige aller Art verhindern, dass der Mensch im Menschen anerkannt und gewürdigt wird; nur sie hemmen den reinen, menschlichen Verkehr, indem sie den gemeinen egoistischen Verkehr allezeit eingeschränkt haben und einzuschränken trachten. Sie haben einen heiligen Verkehr eingeführt und möchten daraus womöglich einen allerheiligsten machen.

Szeliga sagt zwar noch mancherlei darüber, was der Egoist und Egoismus sei, hat aber in der That alles in seinem Exempel vom reichen Mädchen und der keifenden Frau erschöpft. Er schildert den Egoisten als „arbeitschen“, als einen Menschen, der „auf gebratene Tauben hofft, die ihm in den Mund fliegen sollen“, der sich „keine wahren, des Namens allein würdige Hoffnungen macht“ u. dgl.: er versteht einen Menschen darunter, der sich's bequem machen will. Hätte er gleich so definiert: „Egoist-Schlafmütze“, so wäre das noch deutlicher und einfacher gewesen.

Wie Szeliga bereits verräth, dass sein Egoist nur an einem Absoluten gemessen werden könnte, indem

er ihn an „wahren Hoffnungen“ misst, so spricht diese Feuerbach, der überhaupt des treffenden Wortes mächtiger ist, schon entschiedener aus, indem er vom Eigennützigem (Egoisten) sagt, „er opfere das Höhere dem Niederen“; vom Uneigennützigem, „er opfere das Niedere dem Höheren“. — Was ist „Höheres und Niederes?“ Doch wohl nicht etwas, das sich nach Dir richtet und wofür Du das Maass bist? Gälte etwas Dir und zwar Dir in diesem Augenblicke — denn nur im Augenblicke bist Du Du, nur als Augenblicklicher bist Du wirklich; als „allgemeines Du“ wärest Du vielmehr in jedem Augenblick ein „Anderer“ — gälte also etwas Dir in diesem Augenblicke „höher“ als etwas Anderes, so würdest Du's nicht dem Letzteren opfern; vielmehr opferst Du in jedem Augenblicke nur das, was Dir in eben diesem Augenblicke als „Niederes“ oder als minder wichtig gilt. Soll hiernach das Feuerbachsche „Höhere“ einen Sinn haben, so muss es ein von Dir, dem Augenblicklichen, getrenntes und freies Höheres, es muss ein absolut Höheres sein. Ein absolut Höheres ist ein solches, bei welchem Du nicht erst befragt wirst, ob es Dir das Höhere sei, welches vielmehr trotz Dir das Höhere ist. So allein kann von einem Höheren und einem „höheren Genuße“, welcher „geopfert werde“, die Rede sein. Ein solch Höheres ist im Feuerbachschen Beispiele der Genuss der Geliebten gegen den Genuss der Hetäre, oder die Geliebte gegen die Hetäre: jene ist das Hohe, diese das Niedere. Dass Dir vielleicht die Hetäre der höhere Genuss ist, dass Dir es in diesem Augenblicke der einzige Genuss ist, den Du begehrt: — was kümmert das grosse und edle Herzen, wie Feuerbach, die nur an der „Geliebten“ Gefallen finden und nach dem Maassstabe ihres reinen Herzens decretiren, dass die Geliebte das „Höhere“ sein müsse! Nur wer an einer Geliebten, nicht wer an einer Hetäre hängt, „befriedigt sein volles, ganzes Wesen“.

Und worin besteht diess volle, ganze Wesen? Eben nicht in Deinem augenblicklichen Wesen, nicht in dem, was Du augenblicklich für ein Wesen bist, ja nicht einmal in dem, was Du überhaupt für ein Wesen bist, sondern im „menschlichen Wesen“. Für das menschliche Wesen ist die Geliebte das Höhere. — Wer ist also in Feuerbachs Sinne der Egoist? Derjenige, der sich gegen „das Höhere“, das absolut Höhere (d. h. das trotz Deinem entgegengesetzten Interesse Höhere), das Uninteressante versündigt, also der Egoist ist der — Sünder. Hieran würde auch Szeligas Egoist hinausgekommen sein, wenn Szeliga den Ausdruck besser in seiner Gewalt hätte.

Am unzweideutigsten spricht erst Hess es aus, dass der Egoist der Sünder sei. Freilich gesteht hierdurch auch erst Hess vollständig und unbemäntelt ein, dass er nicht im entferntesten begriffen hat, worauf es in Stirners Buche ankommt. Längnet etwa Stirner, dass der Egoist der Sünder und dass der „bewusste“ Egoismus („bewusst“ so, wie es Hess auffasst) das Sündenbewusstsein sei? Wenn der Europäer ein Crocodill tödtet, so handelt er als Egoist gegen das Crocodill, macht sich aber kein Gewissen daraus oder rechnet es sich nicht als „Sünde“ an; hätte hingegen ein alter Aegypter, der das Crocodill für heilig hielt, dennoch eines aus Nothwehr erschlagen, so hätte er zwar als Egoist sich seiner Haut gewehrt, zugleich aber auch eine Sünde begangen: sein Egoismus wäre Sünde, — er, der Egoist, ein Sünder. — Hieraus dürfte es einleuchten, dass der Egoist gegenüber dem „Heiligen“, gegenüber dem „Höheren“, nothwendiger Weise ein Sünder ist; macht er gegen das Heilige „einen Egoismus geltend, so ist das ohne Weiteres Sünde. Aber es ist anderseits auch nur so lange Sünde, als es am Heiligen gemessen wird, und nur derjenige Egoist schleppt sich mit dem „Sündenbewusstsein“ herum, der zugleich von dem Heiligenbewusstsein besessen ist.

Ein Europäer, der am Crocodill zum Mörder wird, ist sich seines Egoismus dabei gleichfalls bewusst oder handelt als bewusster Egoist; aber er bildet sich nicht ein, dass sein Egoismus Sünde sei und verachtet das Sündenbewusstsein des Aegypters.

Gegenüber dem „Heiligen“ ist der Egoist mithin allezeit ein Sünder, am Heiligen kann er zu nichts anderem werden, als zum — Verbrecher. Das heilige Crocodill stempelt den egoistischen Menschen zum sündigen Menschen. Allein der Egoist kann den Sünder und die Sünde von sich abthun, wenn er das Heilige entheiligt, wie der Europäer das Crocodill ohne Sünde todtschlägt, weil Seine Heiligkeit, das Crocodill, für ihn ein Crocodill ohne Heiligkeit ist.

Hess sagt: „Die heutige Krämerwelt ist die vermittelte, ihrem Wesen entsprechende, bewusste und principielle Form des Egoismus.“ Diese heutige Welt voll Philanthropie, die im Princip mit dem Socialismus ganz einverstanden ist (man sehe z. B. im Gesellschaftsspiegel und im Westphälischen Dampfboot, wie die „Principien“ der Socialisten ganz dasselbe sind, als die „Sonntagsgedanken“ und Ideale aller guten Bürger oder Bourgeois) diese Welt, in der die Allermeisten sich durch Heiligkeiten um ihren Vortheil bringen lassen, und in der die Ideale von Bruderliebe, Menschenliebe, Recht, Gerechtigkeit, von „Füreinandersein“ und Füreinanderthun u. s. f. nicht bloss von Mund zu Munde gehen, sondern schrecklicher, verderbenvoller Ernst sind — diese Welt, die nach wahrer Menschlichkeit schmachtet und bei Socialisten, Communisten, Menschenfreunden aller Art endlich die rechte Erlösung zu finden hofft, — diese Welt, in der die socialistischen Bestrebungen nichts als der offenbare Sinn jeder „Krämerseele“ sind und bei allen Wohldenkenden Anklang finden, — diese Welt, deren Princip das „Wohl aller Menschen“, das „Wohl der Menschheit“ ist, und die nur deshalb von diesem Wohle erst träumt,

weil sie noch nicht weiss, wie sie's herstellen soll, und der socialistischen Verwirklichung ihrer Lieblingsidee noch nicht traut — diese gegen allen Egoismus heftigeifernde Welt verlästert Hess als eine „egoistische“. Aber er hat gleichwohl Recht. Da diese Welt gegen den Teufel eifert, so sitzt er ihr im Nacken; nur hätte Hess den heiligen Socialismus mit zu dieser egoistischen und sündenbewussten Welt rechnen sollen.

Die freie Concurrrenz wird von Hess die vollendete Form des Raubmordes und zugleich das vollendete Bewusstsein der gegenseitigen menschlichen Entfremdung (des „Egoismus“) genannt. Da soll wieder der Egoismus die Schuld tragen. Warum entchied man sich denn für die Concurrrenz? Weil sie für Alle und Jeden nützlich zu sein schien. Und warum wollen die Socialisten sie jetzt abschaffen? Weil sie den gehofften Nutzen nicht gewährt, weil die Meisten sich schlecht dabei stehen, weil Jeder seine Lage zu verbessern verlangt und weil zu diesem Zwecke die Aufhebung der Concurrrenz räthlich erscheint.

Ist da der Egoismus das „Grundprincip“ der Concurrrenz, oder haben sich nicht im Gegentheil die Egoisten in ihr nur verrechnet? Müssen sie nicht gerade deshalb von ihr ablassen, weil sie ihren Egoismus nicht befriedigt?

Man führte die Concurrrenz ein, weil man ein Heil für Alle darin sah, man einigte sich über sie, man versuchte es gemeinschaftlich mit ihr; sie, die Isolirung und Vereinzelung, ist selbst ein Product der Vereinigung, des Uebereinkommens, der gleichen Ueberzeugung, und man war durch sie nicht bloss vereinzelt, sondern zugleich verbunden. Sie war ein rechtlicher Zustand, das Recht aber ein gemeinsames Band, ein Gesellschaftsverband. Man stimmt in der Concurrrenz etwa so überein, wie alle Jäger bei einer Jagd für ihren Zweck und respective ihre Zwecke es zuträglich finden können, sich im Walde zu zerstreuen

und „vereinzelt“ zujagen. Was nützlicher sei, darüber liess sich streiten. Jetzt freilich stellt es sich heraus — was übrigens nicht erst die Socialisten entdeckt haben — dass bei der Concurrenz nicht jeder seinen Gewinn, seinen gewünschten „Privaterwerb“, seinen Nutzen, sein eigentliches Interesse findet. Aber es stellt sich wieder nur durch egoistische oder interessirte Berechnung heraus.

Indess man hat sich nun einmal so seine Vorstellung vom Egoismus zurecht gemacht und denkt sich schlechtweg die „Isolirung“ darunter. Was in aller Welt hat aber der Egoismus mit der Isolirtheit zu schaffen? Werde Ich (Ego) dadurch z. B. ein Egoist, dass Ich die Menschen fliehe? Ich isolire oder vereinsame Mich allerdings, aber egoistischer bin Ich dadurch nicht um ein Haar mehr, als Andere, die unter den Menschen bleiben und ihres Umgangs sich freuen. Isolire Ich Mich, so geschieht es, weil Ich in der Gesellschaft keinen Genuss mehr finde; bleibe Ich aber unter den Menschen, so bleibe Ich, weil sie Mir noch Vieles bieten. Das Bleiben ist nicht weniger egoistisch, als die Vereinsamung.

In der Concurrenz steht freilich Jeder isolirt; wenn aber die Concurrenz einst fallen wird, weiss man einsieht, dass Zusammenwirken nützlicher sei als Isolirtheit, wird dann in den Vereinen nicht gleichwohl Jeder Egoist sein, und seinen Nutzen wollen? Man erwidert, man wolle ihn aber auf Kosten Anderer. Ja, zunächst aber nur darum nicht auf Kosten Anderer, weil die Anderen keine solchen Narren mehr sein wollen, ihn auf ihre Kosten leben zu lassen.

Doch „ein Egoist ist, wer nur sich allein bedenkt!“ — Das wäre ein Mensch, der all die Freuden nicht kennt und schmeckt, die aus der Theilnahme an Andern, d. h. daraus entspringen, dass man auch Andere „bedenkt“, ein Mensch, der unzählige Genüsse entbehrt, also eine — arme Natur. Weshalb aber

soll dieser Verlassene und Isolierte im Vergleich mit reichern Naturen ein Egoist sein? Wir könnten uns freilich längst daran gewöhnt haben, dass die Armuth für eine Schande, ja für ein Verbrechen gilt, und die heiligen Socialisten haben es schlagend nachgewiesen, dass der Arme als Verbrecher behandelt wird. Die heiligen Socialisten machen es aber mit denen, die in ihren Augen verächtliche Arme sind, gerade so wie die Bourgeois es mit ihren Armen machen.

Warum soll aber, wer um ein Interesse ärmer ist, „egoistischer“ heissen, als wer das Interesse hat? Ist die Auster egoistischer als der Hund, der Mohr egoistischer als der Deutsche, der arme verachtete Trödeljude egoistischer als der begeisterte Socialist, der Vandale, welcher Kunstwerke zerstört, für die er keinen Sinn hat, egoistischer, als der Kunstkenner, der dieselben Kunstwerke mit grösster Sorgfalt und Liebe pflegt, weil er Sinn und Interesse dafür hat? Und wenn nun Einer — wir lassen es dahingestellt, ob so Einer nachweisbar ist — kein „menschliches“ Interesse an den Menschen fände, wenn er sie als Menschen nicht zu schätzen wüsste, wäre er da nicht ein um ein Interesse ärmerer Egoist, statt, wie die Feinde des Egoismus sagen, ein Ausbund von Egoist zu sein? Wer einen Menschen liebt, ist um diese Liebe reicher, als ein Anderer, der keinen liebt; aber ein Gegensatz von Egoismus und Nicht-Egoismus ist darin keineswegs vorhanden, da beide nur ihrem Interesse folgen.

Allein es soll Jeder Interesse für die Menschen, Liebe zu den Menschen haben!

Nun, seht zu, wie weit Ihr mit diesem Soll, mit diesem Liebesgebote kommt. Seit zwei Jahrtausenden wird es den Menschen zu Herzen geführt, und gleichwohl klagen die Socialisten heute, dass unsere Proletarier liebloser behandelt werden, als die Sklaven der Alten, und gleichwohl erheben dieselben Socialisten

noch einmal recht laut ihre Stimmen für dieses — Liebesgebot.

Wollt Ihr, dass die Menschen ein Interesse an Euch nehmen, so zwingt ihnen eins ab und bleibt nicht uninteressante Heilige, die ihr heiliges Menschenthum, wie einen heiligen Rock, hinhalten und bettlermässig rufen: „Respect vor unserer Menschheit, die heilig ist!“

Der Egoismus, wie ihn Stirner geltend macht, ist kein Gegensatz zur Liebe, kein Gegensatz zum Denken, kein Feind eines süßen Liebeslebens, kein Feind der Hingebung und Aufopferung, kein Feind der innigsten Herzlichkeit, aber auch kein Feind der Kritik, kein Feind des Socialismus, kurz, kein Feind eines wirklichen Interesses: er schliesst kein Interesse aus. Nur gegen die Uninteressirtheit und das Uninteressante ist er gerichtet: nicht gegen die Liebe, sondern gegen die heilige Liebe, nicht gegen das Denken, sondern gegen das heilige Denken, nicht gegen die Socialisten, sondern gegen die heiligen Socialisten u. s. w.

Die „Ausschliesslichkeit“ des Egoisten, die man für „Isolirtheit, Vereinzelung, Vereinsamung“ ausgeben möchte, ist im Gegentheil volle Betheiligung am Interessanten durch — Ausschliessung des Uninteressanten.

Den grössten Abschnitt des Stirnerschen Buches, den Abschnitt „Mein Verkehr“, den Weltverkehr und Verein von Egoisten, hat man Stirner nicht zu Gute kommen lassen mögen.

Was die Besonderheit der genannten drei Gegner betrifft, so wäre es eine langweilige Arbeit, sich bei allen schiefen Stellen aufhalten zu wollen. Es kann aber eben so wenig für dieses Mal meine Absicht sein, auf diejenigen Principien näher einzugehen, welche die

Gegner vertreten oder vertreten möchten, nämlich auf die Feuerbachsche Philosophie, auf die reine Kritik und auf den Socialismus, Jedes derselben verdient eine eigene Abhandlung, zu der sich wohl eine andere Gelegenheit finden wird, Daher nur einiges Einzelne.

Szeliga.

Szeliga fängt gleich an: „Die reine Kritik hat gezeigt u. s. w.“, als hätte Stirner von diesem „Subjecte“ nicht gesprochen (z. B. Einz. S. 469). Auf den beiden ersten Seiten giebt sich Szeliga als den „Kritiker zu erkennen, welchen die Kritik veranlasst, sich als Eins mit dem zu betrachtenden Gegenstand zu setzen, ihn als Geist vom Geiste geboren anzuerkennen, sich in das Innere des zu bekämpfenden Wesens hinein zu begeben“ u. s. w. Ins Innere des Stirnerschen Buches wenigstens hat sich Szeliga, wie gezeigt, nicht hinein begeben, und so wollen Wir ihn hier auch nicht als den reinen Kritiker, sondern blos als Einen aus der Masse ansehen, der das Buch recensirt. Was Szeliga die Kritik thun lässt, das sehen Wir als von Szeliga gethan an, ohne zu beachten, ob „die Kritik“ eben dasselbe thun würde, und so sagen Wir z. B. statt „die Kritik wird dem Lebenslauf des Einzigen folgen“ —: „Szeliga wird . . . folgen.“

Wenn Szeliga einen seiner Gedanken ganz begriffsmässig durch das Wort „Affe“ ausdrückt, so könnte es ja sein, dass die reine Kritik einen solchen Gedanken durch ein anderes Wort wiedergäbe, Worte sind doch gewiss weder der Kritik noch Szeliga gleichgültig, und es geschähe der Kritik Unrecht, wenn man ihr für ihren vielleicht anders schattirten Gedanken durchaus den Szeliga'schen Affen aufdrängen wollte; der Affe ist der wahre Gedankenausdruck nur für Szeliga's Gedanken.

Von Seite 24 bis 32 führt Szeliga express die Sache der reinen Kritik. Könnte aber die reine Kritik

nicht diese poetische Art, ihre Sache zu führen, ziemlich ungeschickt finden?

Wir nehmen seine Berufung auf die Muse Kritik, die ihn inspirirt oder „veranlasst“ habe, nicht an und übergehen alles, was er zum Preise seiner Muse sagt, selbst die „neue That der Selbstvervollkommnung, zu welcher der Einzige (nämlich Stirner, den Szeliga, Feuerbach und Hess den „Einzigsten“ nennen!) ihr die Gelegenheit gegeben hat.“

Wie Szeliga dem Lebenslaufe des Einzigen zu folgen weiss, das wird man sehen, wenn man z. B. Seite 6, erster Absatz seines Aufsatzes, mit dem Einz. S. 468—478 vergleicht. Der Stirnerschen „Gedankenlosigkeit“ stellt Szeliga als einer Feigheit den „Muth des Denkens“ entgegen. Warum „begiebt er sich denn nicht in das Innere dieses zu bekämpfenden Wesens“, warum untersucht er nicht, ob jene Gedankenlosigkeit sich nicht vollkommen gut mit dem Muth des Denkens vertrage? Er hätte es gerade an diesem Gegenstande versuchen sollen, „sich als Eins mit dem zu betrachtenden Gegenstand zu setzen.“ Wer wird sich aber mit einem so verächtlichen Gegenstande, wie die Gedankenlosigkeit ist, in Eins zu setzen Lust haben! Man braucht sie ja nur zu nennen, so spuckt gleich Jeder von selbst aus.

Stirner hatte von der reinen Kritik gesagt: „Vom Standpunkte des Gedankens aus giebt es keine Macht, die der ihrigen überlegen zu sein vermöchte, und es ist eine Lust, zu sehen, wie leicht und spielend dieser Drache alles andere Gedankengewürm verschlingt.“ Da es nun Szeliga so vorkommt, als wenn Stirner gleichfalls kritisirte, so meint er, „der Einzige locke (als Affe) den Drachen — die Kritik — herbei und stachle ihn an, das Gedankengewürm zu verschlingen — zunächst das der Freiheit und Uneigennützigkeit.“ Welche Kritik wendet Stirner denn an? Die reine Kritik doch wahrscheinlich nicht, da diese ja nach

Szeliga's eigenen Worten nur die „besondere“ Freiheit im Namen der „wahren“ Freiheit bekämpft, um sich „zur Idee der wahren, menschlichen Freiheit oder zu der Idee der Freiheit überhaupt erst fortzubilden.“ Was hat Stirners egoistische, also durchaus nicht „reine“ Kritik, mit der „Idee der uneigennütigen, wahren, menschlichen Freiheit“ zu schaffen, mit der Freiheit, welche keine fixe Idee ist, weil [ein scharfsinniges Weil!] sie sich nicht in den Staat oder die Gesellschaft oder einen Glauben oder sonst in welche Besonderheit es immer sei, festsetzt; sondern sich in jedem Menschen, in jedem Selbstbewusstsein anerkennt, an diesem und in diesem Jedem das Maass seiner Freiheit selbst überlässt, ihn aber auch zugleich nach diesem seinem eigenen Maasse misst? [Die Idee der Freiheit, welche sich anerkennt, und jeden Menschen nach dem Maasse misst, in welchem er sie in sich aufgenommen hat! Gerade wie Gott sich anerkennt und die Menschen nach dem Maasse, wie sie ihn aufnehmen, — wobei er auch „Jedem das Maass seiner Freiheit selbst überlässt“ — in Verstockte und Auserwählte scheidet.]

Wiederum soll „der Einzige den Drachen, die Kritik, gegen ein anderes Gedankengewürm: Recht und Gesetz, losgelassen haben.“ Aber wieder ist es ja nicht die reine, sondern die interessirte Kritik. Uebte Stirner die reine Kritik, so müsste er ja, wie Szeliga sich ausdrückt, „das Aufgeben des Privilegiums, des gewaltthätigen Rechtes, das Aufgeben des Egoismus fordern“; er müsste also das „wahre, menschliche“ Recht gegen das „gewaltthätige“ in den Kampf führen und die Menschen ermahnen, dass sie sich doch ja an das wahre Recht halten möchten. Stirner wendet die reine Kritik nirgends an, stachelt diesen Drachen auf nichts an, braucht sie nirgends und erreicht seine Resultate niemals durch „die fortschreitende Reinheit der Kritik“. Sonst müsste er sich auch z. B. wie Szeliga einbilden, „dass die Liebe erst eine neue

Schöpfung sein muss, welche die Kritik heraufführen will.“ Solche Szeligaasche Herrlichkeiten, wie „wahre Freiheit, Aufgeben des Egoismus, neue Schöpfung der Liebe“ schweben ihm gar nicht vor.

Ueber die Stellen, in denen Szeliga eigens die Sache der Kritik gegen Stirner führt, gehen Wir, wie gesagt, hinweg, obgleich fast jeder Satz angegriffen werden müsste. Eine besonders schöne Rolle spielen darin die „Arbeitsscheu, Faulheit, faules Wesen, Verwesung“; dann aber wird von der „Wissenschaft des Menschen“ gesprochen, welche der Mensch aus dem Begriffe Mensch schaffen soll, und es heisst S. 32: „Der zu findende Mensch ist keine Kategorie mehr, darum auch nicht noch etwas Besonderes ausser den Menschen.“ Hätte Szeliga verstanden, dass der Einzige, weil die völlig inhaltslose Phrase oder Kategorie, darum keine Kategorie mehr ist, so hätte er ihn vielleicht als „den Namen dessen, was ihm noch namenlos ist“, anerkannt. Aber es steht zu fürchten, er weiss nicht, was er damit sagt: „keine Kategorie mehr.“

Schliesslich besteht „die neue That der Selbstvervollkommnung, zu welcher der Einzige der reinen Kritik die Gelegenheit gegeben hat“, darin, dass „die Welt, welche der Einzige vollendet, sich in ihm und durch ihn das vollständigste Dementi gegeben hat, und dass die Kritik nur von ihr, dieser alten, zertrümmerten, zersetzten, verwesenden Welt Abschied nehmen kann.“ Eine artige Selbst-Vervollkommnung.

Feuerbach.

Ob Stirner Feuerbachs Wesen des Christenthums gelesen und verstanden hat, das könnte nur durch eine besondere Kritik desselben dargethan werden, die hier nicht geliefert werden soll. Wir beschränken Uns daher auf einiges Wenige.

Feuerbach glaubt in Stirners Sinne zu reden, wenn er sagt: „das ist ja eben ein Zeichen von der

Religiosität, von der Gebundenheit Feuerbachs, dass er noch in einen Gegenstand vernarrt ist, dass er noch Etwas will, Etwas liebt — ein Zeichen, dass er sich noch nicht zum absoluten Idealismus des Egoismus emporgeschwungen hat.“ Hat Feuerbach dabei auch nur etwa folgende Stellen betrachtet? Einz.: S. 381. „Der Sinn des Gesetzes der Liebe ist etwa der: Jeder Mensch muss ein Etwas haben, das ihm über sich geht.“ Dieses Etwas der heiligen Liebe ist der Spuk. S. 383. „Wer voll heiliger (religiöser, sittlicher, humaner) Liebe ist, der liebt nur den Spuk u. s. w.“ Ferner S. 383 — 395 — z. B. „Nicht als meine Empfindung ist die Liebe eine Besessenheit, sondern durch die Fremdheit des Gegenstandes — durch den absolut liebenswürdigen Gegenstand u. s. w.“ „Mein eigen ist meine Liebe erst, wenn sie durchaus in einem eigennützigen und egoistischen Interesse besteht, mithin der Gegenstand meiner Liebe wirklich mein Gegenstand oder mein Eigenthum ist.“ „Ich bleibe bei dem alten Klange der Liebe und liebe meinen Gegenstand,“ also mein „Etwas.“

Aus Stirners „Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt“ macht Feuerbach „das Nichts“ und bringt dann heraus, dass der Egoist ein frommer Atheist sei. Das Nichts ist allerdings eine Definition Gottes. Feuerbach spielt hier mit einem Worte, mit welchem sich (Nordd. Bl. S. 33) Szeliga Feuerbachisch abmüht. Uebrigens heisst es im Wesen des Christenth. S. 31: „Ein wahrer Atheist ist nur der, welchem die Prädicate des göttlichen Wesens, wie z. B. die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit Nichts sind, aber nicht der, welchem nur das Subject dieser Prädicate nichts ist.“ Trifft das nicht bei Stirner ein, zumal wenn ihm nicht das Nichts für Nichts aufgebürdet wird?

Feuerbach fragt: „Wie lässt Feuerbach die (göttlichen) Prädicate bestehen?“ und antwortet: „Nicht so, wie sie Prädicate Gottes, nein, so wie sie Prädicate

der Natur und Menschheit — natürliche, menschliche Eigenschaften sind. Werden sie aus Gott in den Menschen versetzt, so verlieren sie eben den Character der Göttlichkeit.“ Stirner antwortet dagegen: Feuerbach lässt die Prädicate als Ideale bestehen: — als Wesensbestimmungen der Gattung, welche im individuellen Menschen nur „unvollkommen“ sind und erst „im Maasse der Gattung“ vollkommen werden, als „Wesensvollkommenheiten des vollkommenen Menschen“, also als Ideale für den individuellen Menschen. Nicht als Göttlichkeiten lässt er sie bestehen, insofern er sie um ihr Subject, Gott, bringt, sondern als Menschlichkeiten, insofern er sie „aus Gott in den Menschen versetzt“. Nun richtet sich Stirner gerade gegen den Menschen, und Feuerbach kommt hier ganz unbefangen wieder mit „dem Menschen“ an und meint, wenn die Prädicate nur „menschliche“ oder in den Menschen versetzt wären, würden sie gleich ganz „profan, gemein“. Die menschlichen Prädicate sind aber um nichts gemeiner und profaner, als die göttlichen, und Feuerbach bleibt weit davon entfernt, ein „wahrer Atheist“ nach seiner eigenen obigen Beschreibung zu sein; er will es auch nicht sein.

„Die Grundillusion, sagt Feuerbach, ist Gott als Subject.“ Stirner hat aber gezeigt, dass die Grundillusion vielmehr der Gedanke der „Wesensvollkommenheiten“, und dass Feuerbach, der diess „Grundvorurtheil“ mit aller Macht vertritt, gerade darum ein wahrer Christ ist.

„Feuerbach zeigt, heisst es weiter, dass das Göttliche nicht Göttliches, Gott nicht Gott, sondern nur das, und zwar im höchsten Grade, sich selbst liebende, sich selbst bejahende und anerkennende menschliche Wesen ist.“ Wer ist aber dieses „menschliche Wesen“? Stirner hat bewiesen, dass das menschliche Wesen eben jener Spuk ist, welcher auch der Mensch heisst, und dass Du, einziges Wesen, durch den Sparren dieses menschlichen Wesens um Deine „Selbstbejahung“,

um Feuerbachisch zu reden, gebracht wirst. Der Streitpunkt, welchen Stirner aufgenommen, wird also wiederum gänzlich umgangen.

„Das Thema, der Kern der Feuerbachschen Schrift sei, heisst es weiter, die Aufhebung der Spaltung in ein wesentliches und unwesentliches Ich — die Vergötterung d. h. die Position, die Anerkennung des ganzen Menschen vom Kopfe bis zur Ferse. Wird denn nicht ausdrücklich am Schlusse die Gottheit des Individuums als das aufgelöste Geheimniss der Religion ausgesprochen?“ „Die einzige Schrift, in welcher das Schlagwort der neueren Zeit, die Persönlichkeit, die Individualität aufgehört hat, eine sinnlose Floskel zu sein, ist gerade das Wesen des Christenthums.“ Was aber „der ganze Mensch“, was „das Individuum, die Persönlichkeit, die Individualität“ sei, geht aus Folgendem hervor: „Das Individuum ist dem Feuerbach das absolute d. i. wahre, wirkliche Wesen. Warum sagt er aber nicht: dieses ausschliessliche Individuum? Darum, weil er dann nicht wüsste, was er will — auf den Standpunkt, welchen er negirt, den Standpunkt der Religion zurücksinken würde.“ — Es ist also „der ganze Mensch“, nicht „dieser Mensch“, nicht der gemeine, verbrecherische, selbstsüchtige Mensch. Gewiss sänke Feuerbach auf den von ihm negirten Standpunkt der Religion zurück, wenn er von diesem ausschliesslichen Individuum aussagte, es sei „das absolute Wesen“; aber nicht deshalb, weil er von diesem Individuum etwas aussagte, sondern weil er von demselben etwas Religiöses („absolutes Wesen“) aussagte oder sein religiöses Prädicat darauf anwendete, und weil er zweitens ein „Individuum“ als „heilig, unverletzlich den übrigen Individuen gegenüberstellte.“ Gegen Stirner ist daher mit obigen Worten wieder gar nichts gesagt, da Stirner nichts von einem „heiligen, unverletzlichen Individuum“ sagt, nichts von einem „ausschliesslichen, unvergleichlichen Individuum, welches Gott ist oder werden

könnte“; es fällt ihm nicht ein, dem „Individuum“ zu bestreiten, dass es ein „Communist“ sei. Zwar hat Stirner die Wörter „Individuum“, „Einzelner“, gelten lassen, weil er sie in dem Ausdruck „Einzigster“ ja doch zugleich untergehen liess; aber er that damit nur, was er in dem Abschnitt „Meine Macht“ ausdrücklich bekennt, wenn er sagt S. 275: „Zum Schlusse muss ich nun noch die halbe Ausdrucksweise zurücknehmen, von der Ich nur so lange Gebrauch machen wollte, als u. s. w.“

Wenn gar Feuerbach gegen das Stirnersche: „Ich bin mehr als Mensch“ — die Frage aufwirft: „Bist Du aber auch mehr als Mann?“ so muss man in der That diese ganze männliche Stelle abschreiben. Er fährt nämlich fort: „Ist Dein Wesen oder vielmehr — denn das Wort: Wesen verschmäht der Egoist, ob es gleich dasselbe sagt — [Vielmehr reinigt es Stirner nur von der Doppelzüngigkeit, die es z. B. bei Feuerbach hat, bei dem es scheint, als spräche er wirklich von Dir und Mir, wenn er von unserem Wesen spricht, während er doch von einem ganz untergeordneten, nämlich vom menschlichen Wesen redet, das er dadurch zu einem übergeordneten und erhabenen macht. Statt Dich — Wesen, Dich, der Du ein Wesen bist, vor Augen zu haben, macht er sich vielmehr mit den Menschen als „Deinem Wesen“ zu schaffen und that dabei stets, als habe er Dich vor Augen. Stirner wendet das Wort „Wesen“ z. B. S. 56 an, wenn er sagt: „Du selbst mit deinem Wesen bist Mir werth, denn dein Wesen ist kein höheres, ist nicht höher und allgemeiner als Du, ist einzig wie Du selber, weil Du es bist“] — Dein Ich nicht ein männliches? Kannst Du die Männlichkeit absondern selbst von dem, was man Geist nennt? Ist nicht dein Hirn, das heiligste, höchstgestellte Eingeweide des Leibes, ein männlich bestimmtes? Sind deine Gefühle, deine Gedanken unmännlich? Bist Du aber ein thierisches Männchen, ein Hund, ein Affe, ein Hengst? Was anders ist

also dein einziges, unvergleichliches, dein folglich geschlechtsloses Ich als ein unverdauter Rest des alten christlichen Supranaturalismus?"

Hätte Stirner gesagt: Du bist mehr als lebendiges Wesen oder animal, so hiesse das doch, Du bist zugleich animal, wirst aber durch die Animalität nicht erschöpft. Ebenso sagt er nun: Du bist mehr als Mensch, daher bist Du auch Mensch; Du bist mehr als Mann, aber auch Mann: die Menschlichkeit und die Männlichkeit drücken Dich nur nicht erschöpfend aus, und es kann Dir daher alles, was man als „wahre Menschlichkeit“ oder „wahre Männlichkeit“ Dir vorhält, gleichgültig sein. Mit diesen präntiösen Aufgaben hast Du Dich aber von jeher martern lassen und selbst gemartert: mit ihnen denken die heiligen Leute Dich heute noch zu fangen. Feuerbach ist zwar kein „thierisches Männchen“, aber ist er auch nicht mehr als ein menschlicher Mann? Hat er sein Wesen des Christenthums als Mann geschrieben, und brauchte er nichts mehr, als Mann, zu sein, um diess Buch zu schreiben? War nicht im Gegentheil der einzige Feuerbach dazu nöthig, und hätte selbst ein anderer Feuerbach, z. B. Friedrich — doch auch ein Mann — die Sache prästiren können? Da er dieser einzige Feuerbach ist, so ist er ohnehin zugleich ein Mann, ein Mensch, ein lebendiges Wesen, ein Franke u. dergl.; aber er ist mehr als alles das, da diese Prädicate erst durch seine Einzigkeit Realität haben: er ist ein einziger Mann, ein einziger Mensch u. s. w., ja er ist ein unvergleichlicher Mann, ein unvergleichlicher Mensch.

Was will also Feuerbach mit seinem „folglich geschlechtslosen Ich?“ Ist Feuerbach, wenn er mehr als Mann ist, „folglich“ geschlechtslos? Feuerbach's heiligstes, höchstgestelltes Eingeweide ist ohne Zweifel ein männliches, ein männlich bestimmtes, wie es unter Andern auch ein kaukasisches, ein deutsches u. dergl.

ist; aber alles diess ist es nur dadurch, dass es ein einziges, ein einzig bestimmtes, ist, ein Eingeweide oder Hirn, wie es in der ganzen Welt nicht zum zweiten Male vorkommt, so voll die Welt auch von „Eingeweide“, Eingeweide als solchem oder absolutem Eingeweide, vorgestellt werden mag.

Und dieser einzige Feuerbach sollte „ein unverdauter Rest des alten, christlichen Supranaturalismus“ sein?

Hiernach ist auch wohl klar, dass Stirner nicht „sein Ich, wie Feuerbach meint, in Gedanken von seinem sinnlichen, männlichen Wesen absondert“, wie auch die auf Seite 200 der Vierteljahrschrift gegebene Widerlegung wegfallen würde, wenn Feuerbach sich den Einzigen nicht verkehrter Weise als individualitätslos vorstellte, wie er ihn eben als „geschlechtslos“ schilderte.

„Die Gattung realisiren heisst eine Anlage, eine Fähigkeit, eine Bestimmung überhaupt der menschlichen Natur verwirklichen.“ — Vielmehr ist die Gattung bereits durch diese Anlage realisiert; was Du hingegen aus dieser Anlage machst, das ist eine Realisation Deiner. Deine Hand ist vollkommen realisiert im Sinne der Gattung, sonst wäre sie nicht Hand, sondern etwa Tatze; wenn Du aber deine Hand ausbildest, so vervollkommnest Du sie nicht im Sinne der Gattung, realisierst nicht die Gattung, die bereits dadurch real und vollkommen ist, dass deine Hand vollkommen dasjenige ist, was die Gattung oder der Gattungsbegriff „Hand“ besagt, also vollkommen Hand ist, — sondern Du machst aus ihr das, was und wie Du sie haben willst und machen kannst, bildest deinen Willen und deine Kraft in sie hinein, machst die Gattungshand zu einer einzigen, eigenen und eigenthümlichen Hand.

„Gut ist, was dem Menschen gemäss ist, entspricht; schlecht, verwerflich, was ihm widerspricht. Heilig sind also die ethischen Verhältnisse, wie z. B. die Ehe, nicht um ihrer selbst willen, heilig nur um des

Menschen willen, heilig nur, weil sie Verhältnisse des Menschen zum Menschen — also Selbstbejahungen, Selbstbefriedigungen des menschlichen Wesens sind.“ Wenn nun aber Einer solch ein Unmensch wäre, diese ethischen Verhältnisse nicht als ihm gemäss anzusehen? Feuerbach wird ihm beweisen, dass sie dem Menschen, dem „wirklichen, sinnlichen, individuellen, menschlichen Wesen“ gemäss sind, und folglich auch ihm gemäss sein müssen. Dieser Beweis ist so gründlich und praktisch, dass er schon seit Jahrtausenden die Gefängnisse mit „Unmenschen“, d. h. mit Leuten, die nicht sich gemäss finden wollten, was doch dem „menschlichen Wesen“ so gemäss ist, bevölkert hat.

Feuerbach ist allerdings nicht Materialist (Stirner sagt das auch nicht, sondern spricht nur von seinem mit dem Eigenthum des Idealismus bekleideten Materialismus); er ist nicht Materialist, denn er bildet sich zwar ein, er spräche vom wirklichen Menschen, aber er spricht nicht davon. Er ist auch nicht Idealist, denn er spricht zwar stets von dem Wesen des Menschen, einer Idee, aber er bildet sich doch ein, vom „sinnlichen, menschlichen Wesen“ zu sprechen. Er behauptet, weder Idealist, noch Materialist zu sein, und es wird ihm hiernit zugegeben. Aber es wird ihm auch zugegeben, was er selbst sein will und wofür er sich am Schlusse ausgiebt: „er ist „Gemeinmensch, Communist“. Stirner hat ihn auch schon so angesehen, z. B. S. 413.

Um den Punkt, auf welchen es allein angekommen wäre, nämlich um die Behauptung Stirners, dass das Wesen des Menschen nicht Feuerbachs oder Stirners oder irgend eines Menschen Wesen ist, so wenig als die Karten das Wesen eines Kartenhauses sind, um diesen Punkt geht Feuerbach herum, ja er ahnt ihn nicht einmal. Er bleibt bei seinen Kategorien von Gattung und Individuum, Ich und Du, Mensch und menschlichem Wesen in völliger Ungestörtheit stehen.

Hess.

Hess hat die „geschichtliche Entwicklung der deutschen Philosophie“ hinter sich, in der Broschüre „die letzten Philosophen“ aber „die vom Leben abgezogene Entwicklung der „Philosophen“ Feuerbach, Br. Bauer und Stirner“ vor sich und weiss durch seine eigene nicht vom Leben abgezogene Entwicklung genau, dass jene „in diesen Unsinn auslaufen musste“. Ist aber eine vom Leben abgezogene Entwicklung nicht ein „Unsinn“, und ist nicht eine vom Leben nicht abgezogene Entwicklung gleichfalls ein „Unsinn“? Doch nein, sie hat Sinn, denn sie schmeichelt dem Sinne des grossen Haufens, der unter einem Philosophen sich stets einen Menschen denkt, welcher vom Leben nichts versteht.

Hess fängt folgendermaassen an: „Es fällt keinem Menschen zu behaupten ein, dass der Astronom das Sonnensystem sei, welches er erkannt hat. Der einzelne Mensch aber, der die Natur und Geschichte erkannt hat, soll, nach unsern letzten deutschen Philosophen, die Gattung, das All sein.“ Wie aber, wenn letzteres auch keinem Menschen einfiel? Wer hat denn gesagt, dass der einzelne Mensch darum die Gattung sei, weil er Natur und Geschichte „erkannt“ hat? Hess hat es gesagt, weiter keiner. Er führt dafür auch von Stirner eine Belegstelle an, nämlich diese: „Wie der Einzelne die ganze Natur, so ist er auch die ganze Gattung.“ Sagt Stirner etwa, der Einzelne müsse erst erkannt haben, um die ganze Gattung zu sein? Vielmehr ist Hess, dieser Einzelne, wirklich die ganze Gattung „Mensch“, und kann mit Haut und Haaren als Gewährsmann für den Stirnerschen Ausspruch dienen. Was wäre denn Hess, wenn er nicht einmal vollkommen Mensch wäre, was wäre er, wenn ihm auch nur das Geringste am Menschsein fehlte? Alles andere, nur eben kein Mensch; — er könnte ein Engel, ein Thier oder ein menschähnliches

Bild sein, aber ein Mensch kann er nur dann sein, wenn er vollkommener Mensch ist. Der Mensch kann nicht vollkommener sein, als Hess ist; es giebt keinen vollkommeneren Menschen, als — Hess: Hess ist der vollkommene, ja, wenn man einen Superlativ gerne hört, der vollkommenste Mensch. In Hess ist alles, alles — was zum Menschen gehört; dem Hess fehlt auch nicht ein Titelchen von dem, was den Menschen zum Menschen macht. Freilich ist das auch derselbe Fall mit jeder Gans, jedem Hunde, jedem Pferde.

So gäbe es keinen vollkommeneren Menschen, als Hess? Als Menschen — keinen. Als Mensch ist Hess so vollkommen, wie — jeder Mensch, und die Gattung Mensch enthält nichts, was Hess nicht auch enthielte: er trägt sie ganz mit sich herum.

Ein ganz anderer Umstand ist der, dass Hess nicht bloss Mensch, sondern ein ganz einziger Mensch ist. Diese Einzigkeit kommt jedoch dem Menschen niemals zu Gute, da der Mensch nicht vollkommener werden kann, als er ist. — Wir wollen inzwischen hier keine weitere Ausführung geben, da Obiges genügt, zu zeigen, wie schlagend Hess bloss durch ein „erkanntes Sonnensystem“ den Stirner des „Unsinn“ überführen kann. Auf eine noch anschaulichere Weise deckt er Stirners „Unsinn“ auf Seite 11 seiner Broschüre auf, und ruft dann gesättigt aus: „Das ist die Logik der neuen Weisheit!“

Die Expositionen über die Entwicklung des Christenthums, welche Hess giebt, sind als socialistische Geschichtsanschauungen hier nicht von Belang; seine Charakteristik Feuerbachs und Br. Bauers ist ganz so, wie sie Einer liefern muss, der „die Philosophie bei Seite liegen lässt“.

Vom Socialismus sagt er, „er mache mit der Verwirklichung und Negation der Philosophie Ernst, er spreche nicht bloss aus, dass, sondern wie die Philosophie als blosser Lehre zu negiren und im gesell-

schaftlichen Leben zu verwirklichen sei.“ Er hätte hinzusetzen können, der Socialismus wolle nicht bloss die Philosophie, sondern auch die Religion und das Christenthum „verwirklichen“. Nichts leichter als das, wenn man, wie Hess, das Leben, namentlich das Elend des Lebens kennt. Der Fabrikant Hardy im Ewigen Juden ist, als er im Elende steckt, den Jesuitenlehren ganz zugänglich, besonders in dem Augenblicke, als er von dem „menschlichen“ Priester Gabriel ganz dieselben Lehren, nur in „menschlicher“ und einschmeichelnder Form, sich hat vorsagen lassen. Diese Gabriels sind verderblicher, als die Rodins.

Aus Stirners Buche führt Hess eine Stelle, Seite 341, an, und folgert aus ihr, dass jener nichts gegen den „bestehenden praktischen Egoismus einzuwenden habe, als dass ihm das Bewusstsein des Egoismus fehle.“ Aber Stirner spricht gar nicht davon, dass, wie Hess ihn reden lässt, „der ganze Fehler der bisherigen Egoisten nur darin bestehe, dass sie kein Bewusstsein von ihrem Egoismus hätten.“ In der citirten Stelle sagt Stirner: „Wenn nur das Bewusstsein darüber vorhanden ist.“ Worüber? Nicht über den Egoismus, sondern darüber, dass das Zugreifen keine Sünde ist. Und nachdem nun Hess Stirners Worte verdreht hat, widmet er seinen ganzen zweiten Abschnitt dem Kampfe gegen den „bewussten Egoismus“. Stirner sagt mitten in der von Hess angeführten Stelle: „Wissen soll man's eben, dass jenes Verfahren des Zugreifens nicht verächtlich sei, sondern die reine That des mit sich einigen Egoisten bekunde.“ Diess lässt Hess aus, weil er von dem mit sich einigen Egoisten nichts weiter versteht, als was Marx über den Krämer und die allgemeinen Menschenrechte (z. B. in den deutsch-französischen Jahrbüchern) früher ausgesprochen hat; er wiederholt das, ohne jedoch im mindesten die scharfsinnige Gewandtheit seines Vorgängers zu erreichen. — Stirners „bewusster Egoist“ haftet nicht bloss nicht am Sündenbewusstsein, sondern

auch nicht am Rechtsbewusstsein, nicht am Bewusstsein der allgemeinen Menschenrechte.

Hess fertigt den Stirner auf folgende Weise ab: „Nein, du altkluges Kind, ich schaffe und liebe keineswegs, um zu geniessen, sondern liebe aus Liebe, schaffe aus Schöpferlust, aus Lebenstrieb, aus unmittelbarem Naturtrieb. Wenn ich liebe, um zu geniessen, dann liebe ich nicht nur nicht, dann geniessen ich auch nicht u. s. w.“ Bestreitet ihm aber Stirner irgendwo dergleichen Trivialitäten? Schiebt Hess ihm nicht vielmehr einen „Unsinn“ unter, um ihn ein altkluges Kind nennen zu können? „Altkluges Kind“ nämlich ist das Schlussurtheil, zu welchem es Hess bringt und welches er auch am Ende wiederholt. Durch dergleichen Schlussurtheile gelangt er dahin, „die geschichtliche Entwicklung der deutschen Philosophie hinter sich zu haben.“

Hess lässt (S. 14) „die Gattung auseinanderfallen in Individuen, Familien, Stämme, Völker, Racen.“ Dieses Auseinanderfallen, sagt er, „diese Entfremdung ist die erste Existenzform der Gattung. Um zur Existenz zu kommen, muss die Gattung sich individualisiren.“ Woher nun Hess alles das weiss, was die Gattung „muss“, „Existenzform der Gattung, Entfremdung der Gattung, Sichindividualisiren der Gattung“, das holt er sich alles aus der Philosophie hinter ihm und begeht noch obenein seinen beliebten „Raubmord“ daran, indem er es z. B. Feuerbach „raubt“ und zugleich Alles, was daran wirklich Philosophie ist, „mordet“. Er hätte gerade aus Stirner lernen können, dass die pomphafte Redensart von der „Entfremdung der Gattung“ ein „Unsinn“ ist; aber wo hätte er die Waffen gegen Stirner hernehmen sollen, wenn nicht aus der Philosophie hinter ihm, natürlich mittelst eines socialistischen Raubmordes —?

Seinen zweiten Abschnitt schliesst Hess mit dem Fund, dass „das Ideal Stirners die bürgerliche Ge-

sellschaft ist, welche den Staat zu sich nimmt.“ Hegel hat gezeigt, dass der Egoismus in der bürgerlichen Gesellschaft zu Hause sei. Wer nun die Hegelsche Philosophie hinter sich hat, der weiss auch aus dieser Philosophie hinter ihm, dass Einer, der den Egoismus „empfiehlt“, an der bürgerlichen Gesellschaft sein Ideal hat. Es wird sich später einmal eine Veranlassung darbieten, über die bürgerliche Gesellschaft ausführlich zu sprechen; dann wird sich zeigen, dass sie eben so wenig die Stätte des Egoismus ist, als etwa die Familie die der Uneigennützigkeit. Ihr Sinn ist vielmehr das Geschäftsleben, ein Leben, welches sowohl von Heiligen und auf eine heilige Weise betrieben werden kann — wie es heute durchweg geschieht —, als auch von Egoisten und auf egoistische Weise — wie es heute nur von Wenigen und verdeckt geschieht. Dem Stirner liegt die bürgerliche Gesellschaft ganz und gar nicht am Herzen, und er gedenkt sie keineswegs so auszudehnen, dass sie Staat und Familie verschlinge. So etwas konnte Hess nur darum in ihm argwöhnen, weil er mit Hegelschen Kategorien an ihn trat.

Eine besondere gewinnreiche und einträgliche Wendung hat der uneigennützigste Hess sich angewöhnt, indem er zu wiederholten Malen merken lässt, dass die armen Berliner sich ihre Weisheit vom Rheine, respective von Hess- und den dortigen Socialisten, auch wohl aus Frankreich holen, leider aber aus Dummheit die schönen Sachen verderben. So sagt er z. B. „Man hat in der jüngsten Zeit bei uns so viel vom leibhaftigen Individuum, vom wirklichen Menschen, von der Verwirklichung der Idee gesprochen, dass man sich nicht darüber wundern darf, wenn die Kunde davon auch nach Berlin gedrungen ist und da philosophische Köpfe aus ihrer Seligkeit aufgerüttelt hat. Aber die philosophischen Köpfe haben die Sache philosophisch verstanden.“ — Diess mussten Wir erwähnen, um, so viel an Uns ist, einen wohl-

verdienten Ruhm gebührend zu verbreiten; Wir setzten noch hinzu, dass auch schon in der Rheinischen Zeitung, obwohl nicht „in jüngster Zeit“, viel vom wirklichen Menschen und dergl. „gesprochen“ wurde, und zwar lediglich vom rheinischen Correspondenten.

Gleich darauf „will Hess es dem Philosophen begreiflich machen, was er unter dem wirklichen lebendigen Menschen versteht.“ Indem er's begreiflich machen will, spricht er's aus, dass sein wirklicher Mensch ein Begriff ist, also kein wirklicher Mensch. Hess selbst ist zwar ein wirklicher Mensch, aber was Hess unter dem wirklichen Menschen versteht, das wollen Wir ihm schenken, da ja am Rheine („bei uns“) genug davon gesprochen wird.

Stirner sagt: „Wenn Du das Heilige verzehrst, dann hast Du's zum Eigenthum gemacht! Verdaue die Hostie und Du bist sie los!“ Hess erwidert: „Als ob wir nicht längst unser heiliges Eigenthum verzehrten!“ Ja, Wir verzehrten das Heiligthum als ein heiliges, ein heiliges Eigenthum; aber Wir verzehrten die Heiligkeit daran nicht. Stirner sagt: „Wenn Du das Heilige verzehrst (Hess nimmt's einmal nicht so genau und lässt ihn statt „das Heilige“ sagen „heiliges Eigenthum“), dann hast Du's zum Eigenthum gemacht“ d. h. dann ist es Dir ein Etwas (z. B. Dreck), das Du wegwerfen kannst.

„Vernunft und Liebe sind überhaupt ohne Realität“ lässt Hess den Stirner sagen. Spricht dieser aber nicht von meiner Vernunft, meiner Liebe? In Mir sind sie real, haben sie „Realität“.

„Wir dürfen unser Wesen, unsere Eigenschaften nicht von Ihnen heraus entwickeln“ soll Stirner sagen. Dein Wesen darfst Du schon entwickeln, aber „unser Wesen“, das „menschliche Wesen“, das ist ein ander Ding, von welchem der ganze erste Theil des Buches handelt. Gleichwohl macht Hess wieder zwischen

deinem Wesen und unserem Wesen keinen Unterschied, und that's darin dem Feuerbach nach.

Es wird Stirner vorgeworfen, er kenne vom Socialismus nur die Anfänge, und diese „nur vom Hörensagen, sonst müsste er z. B. wissen, dass der auf dem Boden der Politik stehende Communismus selbst schon in die beiden Gegensätze des Egoismus (interêt personel) und des Humanismus (dévouement) längst aus einander gegangen ist.“ Dieser für Hess, der vom Socialismus vielleicht tausend Dinge mehr weiss als Stirner, wenngleich letzterer den Socialismus besser durchschaut hat, wichtige Gegensatz war für Stirner ein untergeordneter und hätte ihm nur bedeutungsvoll scheinen können, wenn er über den Egoismus so unklar dachte, wie Hess durchweg.

Dass Stirner übrigens „von der Gesellschaft nichts weiss“, versteht sich für alle Socialisten und Communisten von selbst und braucht von Hess nicht erst bewiesen zu werden. Hätte Stirner von ihr gewusst, wie hätte er's dann wagen können, gegen Ihre Heiligkeit zu schreiben, und obenein so ausführlich und rücksichtslos zu schreiben!

Wie richtig ferner Hess urtheilt und wie wenig er nöthig hatte, folgendes Urtheil: „Stirners Opposition gegen den Staat ist ganz gewöhnliche Opposition der freisinnigen Bourgeois, welche es ebenfalls dem Staate in die Schuhe schieben, wenn das Volk verarmt und verhungert“ — zu rechtfertigen, sieht unstreitig Jeder augenblicklich ein, der Stirners Buch nicht gelesen hat.

Stirner wird von Hess folgendermassen apostrophirt: „Einziger, Du bist gross, originell, genial! Aber ich hätte Deinen „Verein von Egoisten“ gerne, wenn auch nur auf dem Papiere, gesehen. Da mir diess nicht vergönnt ist, erlaube ich mir, den eigentlichen Gedanken Deines Vereines von Egoisten zu characterisiren.“ Er will den „Gedanken“ dieses Vereines characterisiren, ja er characterisirt ihn, indem er

apodictisch sagt, es sei „der Gedanke, die roheste Form des Egoismus, die Wildheit, jetzt ins Leben einführen zu wollen.“ Da es ihm um den „Gedanken“ dieses Vereins zu thun ist, so erklärt sich's auch, dass er ihn auf dem Papiere sehen möchte. Wie er im Einzigsten nichts als einen Gedanken, eine Kategorie, sieht, so musste ihm jener Verein, in welchem ja gerade der Einzige Lebenspunkt ist, natürlich auch zu einem Gedanken werden. Wie, wenn man nun Hess seine eigenen Worte wiederholte: „Man hat in jüngster Zeit bei uns vom Einzigsten gesprochen, und die Kunde davon ist auch nach Köln gedrungen; aber der philosophische Kopf in Köln hat die Sache philosophisch verstanden“, hat sich einen „Gedanken“ daraus präparirt?

Er fährt aber fort und beweist, dass „unsere ganze bisherige Geschichte nichts war, als die Geschichte von egoistischen Vereinen, deren Früchte — die antike Sklaverei, die romantische Leibeigenschaft und die moderne, principielle, universelle Leibeigenschaft — uns Allen bekannt sind.“ Zunächst setzt Hess hier — wozu braucht er's auch so genau zu nehmen! — „egoistischer Verein“ statt des Stirnerschen Ausdrucks „Verein von Egoisten“. Seine Leser, die er überzeugen will — man sieht ja aus seiner Vorrede, was für Leute er zu überzeugen hat, nämlich Männer, welche Werke, wie die Br. Bauer'schen, von einem „Anstiften der Reaction“ ableiten, also ungemein pffiffige und politische Köpfe — diese Leser finden es gewiss auf der Stelle richtig und unzweifelhaft, dass das lauter „egoistische Vereine“ waren. — Ist aber ein Verein, in welchem sich die Meisten um ihre natürlichsten und offenbarsten Interessen prellen lassen, ein Verein von Egoisten? Haben sich da „Egoisten“ vereint, wo Einer des Andern Sklave oder Leibeigener ist? Es sind zwar Egoisten in einer solchen Gesellschaft, und in sofern könnte sie mit einigem Anschein

ein „egoistischer Verein“ genannt werden; — aber die Sklaven haben wahrlich nicht aus Egoismus diese Gesellschaft aufgesucht und sind vielmehr in ihrem egoistischen Herzen gegen diese schönen „Vereine“, wie sie Hess nennt. — Gesellschaften, in welchen die Bedürfnisse der Einen auf Kosten der Andern befriedigt werden, in denen z. B. die Einen das Bedürfniss der Ruhe dadurch befriedigen können, dass die Andern bis zur Erschlaffung arbeiten müssen, oder ein Wohlleben dadurch führen, dass Andere kümmerlich leben, ja wohl gar verhungern; oder prassen, weil Andere so thöricht sind zu darben u. s. w. — die nennt Hess egoistische Vereine, ja identificirt, da er „von der geheimen Polizei seines kritischen Gewissens“ frei ist, unbefangen und polizeiwidrig diese seine egoistischen Vereine mit dem Stirnerschen Verein von Egoisten. Stirner braucht wohl auch den Ausdruck „egoistischer Verein“; er ist aber erstlich durch „Verein von Egoisten“ erklärt und zweitens richtig, während, was Hess so benannt, vielmehr eine religiöse Gesellschaft, eine durch Recht, Gesetz und alle Förmlichkeiten oder Ceremonien der Gerechtigkeit in heiligem Respect gehaltene Gemeinde ist.

Ein Anderes wäre es freilich, wenn Hess egoistische Vereine nicht auf dem Papiere, sondern im Leben sehen wollte. Faust befindet sich mitten in solchen Vereinen, als er ausruft: Hier bin ich Mensch, hier darf ich's sein; — Göthe giebt hier sogar Schwarz auf Weiss. Sähe Hess das wirkliche Leben, worauf er doch so viel hält, aufmerksam an, so würde er Hunderte von solchen theils schnell vorübergehenden, theils dauernden egoistischen Vereinen vor Augen haben. Vielleicht laufen in diesem Augenblicke vor seinem Fenster Kinder zu einer Spielkameradschaft zusammen; er sehe sie an und er wird lustige egoistische Vereine erblicken. Vielleicht hat Hess einen Freund, eine

Geliebte; dann kann er wissen, wie sich das Herz zum Herzen findet, wie ihrer zwei sich egoistisch vereinen, um an einander Genuss zu haben, und wie keiner dabei „zu kurz kommt“. Vielleicht begegnet er ein Paar guten Bekannten auf der Strasse und wird aufgefordert, sie in ein Weinhaus zu begleiten; geht er etwa mit, um ihnen einen Liebesdienst zu erweisen, oder „vereint“ er sich mit ihnen, weil er sich Genuss davon verspricht? Haben sie sich wegen der „Aufopferung“ schönstens bei ihm zu bedanken, oder wissen sie's, dass sie zusammen auf ein Stündchen einen „egoistischen Verein“ bildeten?

Freilich wird Hess es diesen trivialen Beispielen nicht ansehen, wie inhaltsschwer und wie himmelweit verschieden sie von den heiligen Gesellschaften, ja von der „brüderlichen, menschlichen Gesellschaft“ der heiligen Sozialisten sind.

Hess sagt von Stirner „er stehe fortwährend unter der geheimen Polizei seines kritischen Gewissens“. Was ist damit weiter gesagt, als dass er, wenn er kritisirt, nicht ins Gelag hinein kritisiren, nicht faseln, sondern eben wirklich kritisiren will? Hess möchte dadurch aber zeigen, wie Recht er hat, dass er keinen eigentlichen Unterschied zwischen Stirner und Br. Bauer herausfinden kann. Wusste er aber überhaupt einen andern Unterschied zu finden, als den zwischen den heiligen Sozialisten und den „selbstsüchtigen Krämern“? Und ist selbst dieser Unterschied mehr als ein pathetischer? Wozu braucht er also einen Unterschied zwischen Br. Bauer und Stirner zu suchen, da doch Kritik ohne Zweifel — Kritik ist? Wozu, möchte man fragen, braucht sich Hess überhaupt mit so wunderlichen Käuzen abzugeben, in denen er schwerlich jemals anders einen Sinn finden wird, als wenn er ihnen, wie er's in der Broschüre gethan hat, seinen Sinn unterschiebt, die also, wie er's im Vorworte sagt, auf einen „Unsinn auslaufen mussten“, —

wozu, da er doch ein so weites menschliches Feld menschlichsten Wirkens vor sich hat?

Zum Schlusse dürfte es nicht unpassend sein, die Recensenten an Feuerbachs Kritik des Antihegels Seite 4 zu erinnern.

Die philosophischen Reactionäre.

Entgegnung

auf

„Die Modernen Sophisten“

von

Kuno Fischer.



Kuno Fischer hatte seinen Aufsatz: „Moderne Sophisten“, der sich in der Hauptsache gegen Stirner wendet, zunächst an die „Leipziger Revue“ gegeben, die bald darauf einging. Er liess ihn in dem fünften Bande der „Epigonen“ von Otto Wigand von 1848 auf Seite 277–316 wieder abdrucken, wo er ihn mit folgender Fussnote versah: „Diesen Aufsatz, der das Schicksal einer schiffbrüchigen Zeitschrift theilte, übergebe ich hier auf den Wunsch Herrn Otto Wigand's, ihres Herausgebers, den Epigonen. Ich lasse ihn unverändert abdrucken, um ihn so zu erhalten, wie man ihn angegriffen und ich ihn vertheidigt habe. Ich bin diese Rücksicht den Gegnern desselben schuldig, die ihn zu einem corpus delicti gemacht haben. Ohne diese Rücksicht würde ich denselben Stoff jetzt kürzer behandeln und werthlose Objecte nur dadurch beurtheilen, dass ich sie nicht beurtheile. Ich beziehe diese Bemerkung namentlich auf die letzten Partien meiner Darstellung, in denen ein unberechtigtes Interesse an „Die Kleinen von den Meinen“ verschwendet ist. Im Uebrigen sind die Missverständnisse, die vielleicht aus der Art meiner Auffassung entstehen können, in der Erwiderung auf die Polemik Herrn Edward's im letzten Bande der Epigonen berichtigt worden. Ich bitte den Leser, darauf Rücksicht zu nehmen.“

Wie aus dieser Bemerkung ersichtlich, war unterdessen eine Entgegnung erfolgt. Wir finden sie in dem vorhergehenden, vierten Bande der „Epigonen“

von 1847 auf Seite 141—151 unter dem Titel: „Die philosophischen Reactionäre. Die modernen Sophisten von Kuno Fischer“. Sie ist unterzeichnet mit dem Namen G. Edward. Ob sie aus Stirner's Feder stammt, kann mit voller Sicherheit nicht behauptet werden, jedoch ist es wahrscheinlich; jedenfalls ist sie unter seinem directen Einfluss entstanden. Kuno Fischer nimmt ohne Weiteres G. Edward für Stirner und dieser hat der Annahme nie widersprochen.

Die Antwort Fischer's schliesst sich unmittelbar an die Entgegnung an; unter dem Nebentitel: „Ein Apologet der Sophistik und ein „philosophischer Reactionär““ reicht sie noch bis Seite 165.

Von einer Wiedergabe der Arbeiten Kuno Fischer's musste um so mehr abgesehen werden, als die „Epigonen“ noch erlangbar sind und der Verfasser ihren Abdruck wahrscheinlich garnicht gestattet hätte.

Ein fruchtbarer Maler wurde in seinem Atelier von seiner Frau zum Mittagsmahl gerufen. Er antwortete: „Warte noch einen Augenblick; ich habe nur noch die zwölf Apostel in Lebensgrösse, einen Christus und eine Madonna zu malen.“ Diess ist auch die Weise des philosophischen Reactionärs Kuno Fischer — ich wähle diese Phrase, weil man ohne den Frack einer philosophischen Phrase nicht im Salon der Philosophie erscheinen darf — die mühsame Titanenarbeit der modernen Kritik, welche den philosophischen Himmel, den letzten Himmel unter den Himmeln, zu erstürmen hatte, fertigt er mit grossen Pinselstrichen ab. Einer wird nach dem Anderen construiert. Es ist eine Freude zuzusehen. Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer, Stirner, die griechischen Sophisten, die Jesuiten, die Sophisten der Romantik, Alles wird mit derselben Schablone construiert.

Der Gute macht Jagd auf Sophisten, wie unsere Lichtfreunde und Deutschkatholiken auf Jesuiten. Hängt ihm einen Denkzettel an; schmäht ihn einen „Sophisten!“ und jeder respektable Philosoph macht ein Kreuz vor ihm. Schon Hegel hat darauf aufmerksam gemacht, dass das Wenige, was uns von den griechischen Sophisten übrig geblieben ist, zeige, wie weit überlegen sie dem griechischen Idealismus gewesen, dessen ganze Herrlichkeit uns in den Werken Plato's erhalten ist. Am Ende ist Hegel auch ein

„Sophist“. Bringen Sie Ihre Schablone, Herr Kuno Fischer, mich gelüftet, Hegel einen „Sophisten“ zu nennen. Doch hören wir unsern gloriosen Sophistenjäger selbst. „Die Sophistik ist das Spiegelbild der Philosophie — ihre verkehrte Wahrheit.“ Also ganz dieselbe Wahrheit, nur in entgegengesetzter Stellung? Ei, auf die Stellung kommt es uns nicht an. Wir betrachten das Bild von oben und nennen es einen „Sophisten“; wir betrachten es von unten und nennen es einen „Philosophen“ „tel est notre plaisir.“

„Das sophistische Subject, das sich zum Herrn, zum Despoten des Gedankens macht, und damit alle objectiven Mächte der Welt dem tel est mon plaisir preisgibt, kann unmöglich die denkende Subjectivität sein“. „Herr, Despot des Gedankens“ wessen Gedankens? meines Gedankens? Deines Gedankens? oder des Gedankens an sich? Wenn das „sophistische Subject sich zum Herrn meines Gedankens, oder des Gedankens an sich, eines Dinges, was keinen Sinn hat, macht, so ist es doch wohl mächtiger, und dazu berechtigt; denn es kann sich nur durch Denken des Gedankens bemächtigen, und das ist doch gewiss eine ehrenfeste, gentleman'sche Waffe. Ist es aber Herr seines eigenen Gedankens, so ist das nichts Besonderes. Bist Du es nicht, so bist Du ein Wahnsinniger; der Spielball Deiner fixen Idee. Doch gemacht, da kommen die „objectiven Mächte der Welt“, eine sublime Gesellschaft. Wer seid ihr? Seid ihr das Licht, „das durch gemalte Scheiben bricht“, und mir trotz meinem Plaisir die Nase blau färbt, wenn ich in einer gothischen Kirche stehe? Ja selbst mein betender Nachbar, von der Objectivität des gegenwärtigen Gottes durchdrungen, muss über die blaue Nase lachen. Oder seid ihr die vernichtende Macht eines fallenden Körpers, der entladenen Elektrizität, der raschen Ausdehnung eines verdunstenden Stoffes?

Nein! das Alles nicht. Ich sehe den Philosophen

lächeln. Die geistlose Natur soll eine objective Macht der Welt sein? Die Natur, welche nicht „ist“, wen ich sie nicht „denke“, welche nur ein „Gedanken-
ding“ ist. Nein! Denn diese ist bis jetzt mächtiger, als der Philosoph; und deshalb desavouirt er sie; aber seinen mit Phrasen geschmückten Gott, das bekränzte goldene Kalb ist eine „objective Macht der Welt“. Die vergangene Geschichte ist null und nichtig, insoweit sie nicht den dialektischen Process seines aparten Denkens zeigt, und die Zukunft — hat er bereits „construirt“. Also „das sophistische Subject“ „der Despot des Gedankens“ „kann unmöglich die denkende Subjectivität sein“. „Die denkende Subjectivität!“ Wenn es noch hiesse „das denkende Subject“, so wäre bloss der einfache Unsinn in diesem Satz vorhanden, dass „das sophistische Subject nicht dadurch denkendes Subject ist, dass es Herr des Gedankens ist, also denkt, sondern etwa dadurch, dass es von einem Gedanken gedacht wird, dass es das willenlose Organ des absoluten Geistes ist, oder wie diese weisen Definitionen sonst ausfallen.“ So aber ist die geforderte „denkende Subjectivität“ zu einer vielköpfigen Hydra des Unsinnus geworden.

„Das Subject, das sich von seinen Gedanken als selbstständig unterscheidet, ist vielmehr das particulare, das zufällige Subject, das in dem Gedanken Nichts weiter erblickt, als ein plausibles Mittel für seine Zwecke, und nur unter dieser Kategorie die natürliche und sittliche Welt auffasst.“

Von meinen Gedanken unterscheide ich mich, und unterscheide mich nicht; dort erfüllen mich meine Gedanken so, dass kein Gefühl, keine Empfindung eine Differenz zwischen mir und meinen Gedanken erzeugen kann. — Aber ich bediene mich der ungeschickten Sprache meines Gegners — kann ich denn dann von „Gedanken“ überhaupt sprechen? Ein „Gedanke“ ist etwas Fertiges, etwas Gedachtes, und

von diesem unterscheide ich mich immer, wie der Schöpfer vom Geschöpf, der Vater vom Sohn. Von meinen Gedanken, die ich gedacht habe, oder denken werde, unterscheide ich mich doch gewiss; die einen sind mir Object, die andern — ungelegte Eier. Deshalb bin ich auch nur „das particulare, das zufällige Subject“. Wer sich aber „nothwendiges Subject“ zu sein dünkt, legitimire sich als Solches. Er mag sich die Legitimation aus dem Monde holen. Absurde Frage, ob ein Subject zufällig, oder nothwendig ist, ob es „ein“ Subject oder „das“ Subject ist. Es ist nothwendig, weil es da ist, und wenn es sich nothwendig macht; zufällig, weil kein Hahn darnach krähen würde, wenn es nicht da wäre. Die denkbar grösste Nothwendigkeit eines Weltoberers, eines die Zeit beherrschenden Gelehrten, oder Staatsmannes, ist doch nur illusorisch. Für „particulare“ Interessen, als „plausible Mittel zu ihren Zwecken“ fesseln alle diese die Leidenschaften und Ideen der Zeit an ihren Triumphwagen. Mag ihr Zweck ein realer sein, oder eine Idee; es ist immer ihre Idee eine „particulare“ Idee, die sie lieb haben, mit der sie das Anathema schleudern auf Den, an dessen Trotze und ungebrochener Persönlichkeit sie deutlich gewahren, dass sie doch nur „zufällige, particulare Subjecte“ sind. Was die Auffassung „der natürlichen und sittlichen Welt“ betrifft, so gestehe ich, dass ich nicht begreife, wie man die natürliche Welt anders erfassen kann, denn als natürliches „particulares“ Subject. Eure „sittliche Welt“ überlasse ich euch gern; diese stand von jeher nur auf dem Papiere, ist die ewige Lüge der Gesellschaft, und wird stets an der reichen Mannigfaltigkeit und Unvereinbarkeit der willenskräftigen Einzelnen zersplittern. Ueberlassen wir den Dichtern diess „verlorne Paradies“.

Nun macht unser Held im Nu einen Ritt durch die Geschichte. „Hurrah! die Todten reiten schnell.“

„Der Gedankenidealismus der Eleaten befruchtete die griechische Sophistik.“ Ei das ist ein grosser Ruhm der Eleaten. Als ob nicht einen Irrenarzt ebenso „der Gedankenidealismus“ seiner Irren befruchtete, zumal, wenn „System in ihrem Wahnsinn ist.“

„Die Sophistik des katholischen Christenthums war der Jesuitismus. Die katholische Dogmatik, die dem gläubigen Subject sich äusserlich gegenüber stellt, brachte dasselbe eben so äusserlich in seine Gewalt.“ „Äusserlich“ wohl, aber auch faktisch? Oder haben nicht etwa die Schüler Loyolas von jeher den Vatikan beherrscht? In Oesterreich und Baiern Legitime, in Belgien Sausculotten, in Frankreich Communisten ziehen die Vielgewandten stets die Masse am Narrenseil einer populären Idee mit sich fort. Selbst das Innere von Asien, wo der Hunger der Wüste und die Uebermacht wilder Nomaden alle Expeditionen scheitern machte, hat ihr unerschrockener Fuss durchwandert. Heute sitzt ein Jesuitenzögling auf dem päpstlichen Thron, und regiert im Sinne des religiösen und politischen Liberalismus; und es jauchzen ihm Katholiken und Protestanten zu.

„In der romantischen Sophistik stürzte das particulare Subject die Absolutheit des Fichte'schen Ich's.“ Hört, hört! ihr Romantiker, ihr kunstbegeisterten Schlegel und Tieck, du geistvoller Theosoph, Novalis, hör' es im Grabe, ihr seid auch nur ganz gemeine „particulare“ Subjecte. Wahrlich! mit Phrasen kann man Alles zu Allem machen. „Die Sophistik emancipirt das Subject von der Macht des Gedankens; also — ist das sophistische Subject das gedankenlose, das rohe, particulare Subject, das hinter dem Gedanken sich verkriecht, um sich so seine Macht vom Leibe zu halten.“ Also weil ich Gedanken habe und die Gedanken mich nicht haben, weil ich frei denke, und nicht der Affe eines gedachten Gedankens bin, bin ich „gedankenlos“ „particulares“ ja sogar „rohes“

Subject? Doch nein! Die Sophisten sind nicht ganz „gedankenlos“, sie sind sogar „philosophisch“ so etwa „das umgekehrte Spiegelbild der Philosophie“, aber in welcher Weise? „Das plumpe Subject athmet philosophische Luft; das giebt ihm jenen eigenthümlichen Sauerstoff, wodurch es zu einer formellen Volubilität dialektisch begeistert wird.“ Habt ihr Philosophen wirklich eine Ahnung davon, dass ihr mit Euren eigenen Waffen geschlagen seid? Aber nur eine Ahnung. Was könnt ihr Gesundes dagegen erwidern, wenn ich das dialektisch wieder auflöse, was ihr bloss dialektisch gesetzt habt? Ihr habt mir gezeigt, mit welcher „Volubilität“ man Alles zu Nichts und Nichts zu Allem, Schwarz zu Weiss und Weiss zu Schwarz machen könne. Was habt ihr dagegen, wenn ich euch Eure saubere Kunst zurückgebe? Aber mit dem dialektischen Kunststück einer Naturphilosophie werde; weder ihr, noch ich die grossen Thatsachen der modernen Naturforschung auflösen, so wenig, als es Schelling und Hegel gethan hat. Gerade hier hat sich der Philosoph als „plumpes“ Subject gezeigt; denn er ist als Ignorant in eine Sphäre „geplump“, in der er keine Macht hatte, ein Gulliver ohne Witz unter die Riesen.

Der „Sophist“ ist das „stabile“, das „zufällige“ Subject, gehört dem „reaktionären“ „in der Philosophie bereits überwundenen Standpunkte“ an, und ist zum Ueberfluss von Kuno Fischer noch einmal „construirt“. Es hat wahrscheinlich die Philosophen nicht verstanden; denn „der natürliche Mensch versteht Nichts vom Geiste Gottes“. Wollen wir aber sehen, wie Herr Fischer diejenigen verstanden hat, die er philosophisch construirt, so können wir wenigstens seine „Volubilität“ bewundern. „In diesem Processe der „reinen Kritik“ bringt es das Subject nicht zu einer wirklichen Empfindung seiner Souveränität; es bleibt auf die Illusionen, die es bekämpft, kritisch bezogen.“

Es wird hiemit der „reinen Kritik“ nur der absurde Vorwurf gemacht, dass sie eben „Kritik“ ist; denn wie wollte Jemand eine Sache kritisiren, ohne sich „kritisch auf sie zu beziehen?“ Es fragt sich doch wohl bloss, zu wessen Vortheil diese Beziehung ausfällt; das heisst, ob der Kritiker die Sache kritisch überwindet oder nicht. „Diese kritische Beziehung bricht das Subject ab; es ist das entschiedene Nichts aller welthewegenden Gedanken; sie sind dem absoluten Egoismus des Einzigen verfallen. Peter Schlemihl hat seinen Schatten verloren.“

Wie unglücklich, wenn Jemand ein Bild wählt, durch das er gerade am Evidentesten geschlagen wird. Der Schatten Peter Schlemihls ist gerade das Bild seiner Einzigkeit, seine individuelle Contur, bildlich gebraucht, die Erkenntniss und das Gefühl seines Selbstes. Eben wenn er diess verloren, ist er die unglückliche Beute des Goldes, in das er sein Wesen verlegt hat, der Meinung des Pöbels, die er nicht zu verachten weiss, der Liebe zu einem thörichten Mädchen, der er nicht zu entsagen versteht, der Spielball eines Dämons, der ihm nur so lange fürchterlich ist, als er ihn fürchtet, als er im Contractverhältniss mit ihm steht. Er hätte eben so gut die Beute der Philosophie werden können.

Doch lassen wir die Bilder. In gleicher Weise, wie oben Herr Fischer, spricht sich die Bauernsche Literaturzeitung im achten Hefte aus.

„Welche Plumpheit und Frivolität, durch ein Abbrechen die schwierigsten Probleme lösen, die umfassendsten Aufgaben erledigen zu wollen.“

Darauf entgegnet Stirner:

„Hast Du aber Aufgaben, wenn Du sie Dir nicht stellst? So lange Du sie stellst, wirst Du nicht von ihnen lassen und ich habe ja Nichts dagegen, dass Du denkst und denkend tausend Gedanken erschaffest.“

Bricht hier „der Einzige etwa den Denkprocess

ab? Nein! Er lässt ihm ruhig seinen Lauf; lässt aber auch sich nicht in seiner „Einzigkeit“ abbrehen, und lacht der Kritik, so bald sie ihn zwingen will, ein Problem lösen zu helfen, das Er nicht gestellt hat, lacht eurer „weltbewegenden Gedanken“. Die Welt hat lange genug geschmachtet unter der Tyrannei des Gedankens, unter dem Terrorismus der Idee; sie erwacht aus dem schweren Traume, und folgt dem fröhlichen Interesse des Tages. Sie schämt sich des Widerspruchs, in dem sie die Kirche, der Staat und die Philosophen gefangen hielten, des Widerspruchs, den diese zwischen Interesse und Princip gesetzt haben. Als ob man ein Princip haben könnte, an dem man kein Interesse hat, ein Interesse, das nicht im Momente Princip würde. Aber Du sollst, Du musst ein „reines“ Princip haben, das Interesse ist „schmutzig“. Du musst Dich bloss „philosophisch“ oder „kritisch“ verhalten; sonst bist Du ein „plumpes“, „rohes“, „zufälliges“, „particulaires“ Subject.

Höre es Naturforscher, der Du mit Vergnügen das Werden des Hühnchens im bebrüteten Ei beobachtest, und nicht daran denkst, es zu kritisiren; höre es Alexander, der Du den gordischen Knoten zerhau'st, den Du nicht geknüpft hast. Du musst sterben Jüngling zu Sais unter den Händen der Priester, weil Du gewagt hast, „unbedenklich“ den Schleier heiliger Bedenklichkeit zu lüften; und die Pfaffen haben noch die freche Stirn zu sagen, „der Anblick der Gottheit habe Dich getödtet.“

Doch eine Probe von der idealen, ätherischen Haltung der Sprache, die ein nicht „plumpes“, „nothwendiges“, „weltbewegendes“ Subject führt.

„Das sophistische Subject, das von seinem despotischen Dünkel sich immer wieder zu Eunuchen erniedrigt sieht, zieht sich endlich hinter die Vorhaut seiner Individualität zurück“ u. s. w.

Nachdem Kuno Fischer „die philosophischen Vor-

aussetzungen der modernen Sophistik Hegel, Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach," einen schon historisch gewordenen Process der Philosophie, der aber doch noch zu nahe liegt, um in so trivialer Weise wieder als Neuigkeit exponirt zu werden, mit einer breiten Exposition gewürdigt, kommt er auf Max Stirner selbst zu sprechen. Was die Subsumirung Stirners unter die Sophisten, einen Namen, durch den er sich weder beschimpft, noch geschmeichelt glauben wird, betrifft, so mag es genügen, ein Urtheil desselben über die griechischen Sophisten dagegen zu stellen. „Allerdings musste das Princip der Sophistik dahin führen, dass der unselbstständigste und blindeste Sklave seiner Begierden doch ein trefflicher Sophist sein, und mit Verstandesschärfe alles zu Gunsten seines rohen Herzens auslegen, und zustützen konnte. Was gäbe es wohl, wofür sich nicht ein „guter Grund“ auffinden, und was sich nicht durchfechten liesse.“

Ich habe schon oft die Bemerkung gemacht, dass Kritiker, die mit grossem Talent und Verstandesschärfe die Objecte ihrer Kritik gesichtet und analysirt haben, gewiss an Stirner irre geworden sind, und Jeder zu den verschiedensten Consequenzen ihres Missverständnisses oft zu wahrhaften Betisen fortgerissen wurden.

So giebt sich Kuno Fischer die vergebliche Mühe, Stirners Egoismus und Einzigkeit als Consequenz des Bauerschen Selbstbewusstseins und der „reinen Kritik“ zu entwickeln. Das Subject, das es „in dem Processe der reinen Kritik nicht zu einer wirklichen Empfindung seiner Souveränität bringt,“ wird in Stirner zum „entschiedenen Nichts aller weltbewegenden Gedanken“. Und diess Kunststück wird vollbracht durch das „Abbrechen der kritischen Beziehung auf die Illusionen, die es bekämpft.“

Aber das Kunststück ist bloss ein Kunststück Kuno Fischer's; in Stirners Buche selbst findet sich Nichts davon. Das Buch Stirners war sogar bereits

vollendet, ehe Bruno Bauer seiner theologischen Kritik, als einer abgethanen Sache, den Rücken gekehrt hatte, und jener Proclamation der „absoluten Kritik“ in der allgemeinen Literaturzeitung erwähnt Stirner nur in einem Nachtrage, der nicht nothwendig in den Organismus des ganzen Werkes gehört. Viel näher lag der „Humanismus“ Feuerbachs, der in den deutschen Communisten und Socialisten zu einer allgemeineren Geltung gekommen war, zu einer Realisirung, die deutlich genug das „Inhumane“ des „Humanismus“, den im Systeme liegenden Widerspruch zu Tage gebracht hatte. Der Bekämpfung des Humanismus hat daher Stirner die meiste Sorgfalt zugewendet. Feuerbach hat in Wigands Vierteljahrsschrift 1845, III. Band, darauf geantwortet, und Stirner hat diese Antwort widerlegt. Von Allem dem scheint Kuno Fischer Nichts zu wissen und zu kennen, sonst würde er sich die Mühe gespart haben, folgenden geistreichen Fund zu machen.

„Der Egoismus des Einzigen ist kein beliebiger Gedanke; er ist vielmehr objectiv; er übt eine dogmatische Gewaltthätigkeit aus; er ist ein Sparren, ein Spuk, ein hierarchischer Gedanke und Max Stirner sein Pfaffe.“ „Stirner ist der Dogmatiker des Egoismus.“ In der Objectivität, die Stirner dem absoluten Egoismus giebt (von einem „absoluten“ Egoismus ist im Buche Stirners keine Spur zu finden) ist dieser ein Gedankending, ein Dogma geworden.“

Hätte Herr Fischer jenen Aufsatz gelesen, so würde er nicht zu dem komischen Missverständniß gekommen sein, in dem „Egoismus“ Stirners ein „Dogma“, einen ernstlich gemeinten „kategorischen Imperativ“, ein ernstlich gemeintes „Soll“ zu finden, wie es der „Humanismus“ provocirt. Du sollst „Mensch“ und nicht „Unmensch“ sein, und darnach den moralischen Katechismus der Humanität construirt hat. Dort hat Stirner den „Egoismus“ selbst als „Phrase“ bezeichnet;

aber als letzte mögliche „Phrase“, die geeignet ist, dem Phrasenregiment überhaupt ein Ende zu machen. Ekstrasiren wir aus Feuerbachs Wesen des Christenthums und seinen kleineren Schriften, überhaupt aus seiner „Humanitätsphilosophie“ den kategorischen Imperativ, also das positiv Gewollte; das heisst, fassen wir sein „Gattungsideal“ mit seinen mysteriösen „Mächten“, „Vernunft“, „Wille“, „Herz“ und ihrer Realisation: „Erkenntnis“, „Charakter“, „Liebe“, als psychologische Darstellung der Fähigkeiten und Eigenschaften, die in der realen menschlichen Gattung als solcher, in der menschlichen Organisation, abgesehen von den historischen Veränderungen und Complicationen, immanent sind, so ist schon in Feuerbach ein gewaltiger Fortschritt gegeben; er zeigt, zurückgehend auf die einfachen grossen Züge unserer Organisation, schon genügend, wie unsinnig es ist, Einer Seite, Einer Eigenschaft, wie der des Verstandes, oder des Denkens ein solches Uebergewicht zu geben, dass es die anderen zu verschlingen droht; kurz er will den ganzen Menschen in der gleichen Berechtigung aller seiner Eigenschaften, also auch der Sinne und der Willenskräfte. Aber hier angelangt vergisst er, dass „der Mensch“ nicht existirt, dass er eine willkürliche Abstraction ist. Aber er stellt ihn als Ideal hin. Was Wunder, wenn er zu einem unpersönlichen mysteriösen Gattungswesen wird, ausgestattet mit mysteriösen „Mächten“, die polytheistisch sich, wie die griechischen Götter zu Zeus, verhalten. Consequent hiermit tritt ein Soll ein; Du sollst der Mensch sein. Dem „Menschen“ tritt „der Unmensch“ entgegen. Nun wird aber Niemand ein „Unthier“ für kein „Thier“ halten. Ebenso schwer möchte es Feuerbach sein zu beweisen, dass ein „Unmensch“ kein wirklicher „Mensch“ sei. Ein „Unmensch“ ist und bleibt ein wirklicher „Mensch“, mit einem moralischen Anathema behaftet, mit einem Affect des Abscheu's,

aus menschlicher Gemeinschaft gewiesen von dem — der ihn „Unmensch“ nennt.

Dieser Phrase des „Humanismus“ setzt Stirner die Phrase des „Egoismus“ entgegen: Wie? Du forderst von mir, ich solle „Mensch“ sein, näher, ich solle „Mann“ sein? Ei! „Mensch“, „nacktes Menschlein“ und „Mann“ war ich schon in der Wiege; ich bin das zwar; aber bin mehr als diese, bin, was ich durch mich, durch meine Entwicklung, durch Aneignung der äusseren Welt, der Geschichte u. s. w. geworden; bin „Einzig“. Aber das willst Du nicht eigentlich. Du willst nicht, dass ich ein wirklicher Mensch sei, Du giebst für meine Einzigkeit keinen Pfüfferling. Du willst, dass ich „der Mensch“ sein solle, wie Du ihn construiert hast, als Musterbild für Alle. Du willst das „pöbelhafte Egalitätsprincip“ zur Norm meines Lebens machen. Princip um Princip! Forderung um Forderung! Ich setze Dir das Princip des Egoismus entgegen. Ich will bloss Ich sein; Ich verachte die Natur, die Menschen und ihre Gesetze, die menschliche Gesellschaft und ihre Liebe, und schneide jede allgemeine Beziehung, selbst die der Sprache mit ihr ab. Ich setze allen Anmuthungen Eures Solls, allen Bezeichnungen Eures kategorischen Urtheils die „Ataraxie“ meines Ichs entgegen; Ich bin schon nachgiebig, wenn Ich mich der Sprache bediene, Ich bin das „Unsagbare“, „Ich zeige Mich bloss“. Und habe ich mit dem Terrorismus meines Ichs, der alles Menschliche zurückstösst, nicht eben so Recht, wie Ihr mit Eurem Terrorismus der Humanität, der mich gleich zum „Unmensen“ stempelt, wenn ich mich gegen Euren Katechismus verstünde, wenn ich mich in meinem Selbstgenusse nicht stören lasse?

Ist hiemit etwa gesagt, dass Stirner mit seinem „Egoismus“ alles Allgeueine negiren, als nicht vorhanden hinstellen, alle Eigenschaften unserer Organisation, der sich also kein Einzelter entziehen kann,

durch blosses Wegleugnen hinwegräumen will? Dass er alle Gemeinschaft mit Menschen aufgeben, selbstmörderisch sich in sich verpuppen will? Wahrlich, diess Missverständniss ist nicht weniger plump, als jenes der deutschen Liberalen und Conservativen, die sich noch heute über den Ausspruch Börnes empören: „Wenn Euch an Eurem König die Nase nicht gefällt, so jagt ihn davon,“ als ob es Börne je eingefallen wäre, die Nase eines Königs zum Verbrechen gegen die Demokratie zu machen. Man muss sich wirklich schämen, dergleichen den Herren Confusionsrathen noch begreiflich zu machen.

Aber es liegt ein gewichtiges „Deshalb“, eine gewaltige Folgerung in dem Buche Stirners, die freilich oft zwischen den Zeilen zu lesen, die aber den Philosophen gänzlich entgangen ist, weil sie die wirklichen Menschen und sich, als wirklichen Menschen, nicht kennen, und nur immer mit „dem Menschen“, „dem Geiste“ an sich, a priori, immer bloss mit dem Namen, nie mit der Sache und der Person zu thun haben. In negativer Weise spricht diess Stirner aus durch seine scharfe, unwiderstehliche Kritik, mit der er alle Illusionen des Idealismus analysirt, alle Lügen uneigennütziger Hingebung und Aufopferung enthüllt; was freilich seine gloriosen Kritiker wieder verstanden haben als eine Apotheose des blinden Eigennutzes, des „geprellten Egoismus“, der sich um den Besitz eines ganzen Menschen bringt, um ein paar Pfennige von ihm zu gewinnen. Stirner hat sein Buch selbst als theilweise „unbeholpener“ Ausdruck dessen, was er wollte, bezeichnet. Es ist das mühsame Werk der besten Jahre seines Lebens; und doch nennt er es theilweise „unbeholpen“. So sehr hatte er mit einer Sprache zu kämpfen, die von Philosophen verderbt, von Staats-, Religions- und anderen Gläubigen gemisbraucht, und einer grenzenlosen Begriffsverwirrung fähig gemacht worden war.

Doch zurück zu unserm Kritiker. Wenn Stirner sagt: „Die Liebe ist meine Empfindung, mein Eigenthum u. s. w.“ oder „Mein eigen ist meine Liebe erst, wenn sie durchaus in einem eigennützigen und egoistischen Interesse besteht, mithin der Gegenstand meiner Liebe wirklich mein Gegenstand oder mein Eigenthum ist“ und dasselbe gesetzten Falles in einem Liebesverhältnisse, vom wiederliebenden, geliebten Gegenstande aussagt, so erhebt sich triumphirend unser Idealist: „Also doch Dalailamacultus! das heisst, sich zweimal verspeisen. Ich verzehre mein eignes Verzehrtwerden.“ „Max und Marie gehören somit in der Naturgeschichte der Liebe zu den Wiederkäuern.“

Doch da Herr Kuno Fischer so persönlich und pitoresk wird, wollen wir die Sache doch umkehren. Kuno liebt die Kunigunde und Kunigunde liebt Kuno. Aber Kuno liebt die Kunigunde nicht, weil er in dieser Liebe seinen Genuß findet, er genießt die Geliebte nicht zu seiner Freude, sondern aus purer Aufopferung, weil sie geliebt werden will; er duldet auch etwaige Leiden ihrer Liebe nicht, weil die Liebe zu ihr ihn hinreichend entschädigt, also nicht aus diesem eigennützigen Grunde, sondern Alles ohne sich zu berücksichtigen aus purer Uneigennützigkeit. Kunigunde macht es mit Kuno ebenso. So hätten wir das ideale Paar einer Narrenehe, zwei Menschen, die sich in den Kopf gesetzt haben, ohne sich selbst im Andern zu genießen, aus purer Aufopferung Eines das Andere zu lieben. Eine solche sublime philosophische Liebe mag Kuno Fischer für sich behalten, oder sich ein Pendant im Irrenhause suchen. Wir andern „rohen“, „particularen“ Subjecte wollen lieben, weil wir Liebe empfinden, weil die Liebe unserm Herzen und unsern Sinnen wohlgefällt, und wir in der Liebe zu einem andern Wesen einen höheren Selbstgenuss erfahren.

Weiterhin verwickelt sich unser Kritiker in seine

eigenen Widersprüche. Der „staatsauflösende Egoismus des Einzigen“ ist zugleich „der solideste Mässigkeitsverein“, „in Wahrheit die Begründung der schamlosesten Despotie“, deren „klirrenden verhängnissvollen Säbel“ der Kritiker schon hört. Der „klirrende Säbel“ wäre uns längst nicht mehr „verhängnissvoll“, wenn wir ihn nicht zu unserem Verhängniss gemacht, und mit närrischem Beginnen in seinen Stahl Schiboleths eingegraben hätten, die dem Säbel die Macht geben, uns um der „Idee“ willen zu knechten.

Weiter können wir nicht folgen; wir hoffen, dass man honett sein wird, uns nicht zuzumuthen, von einem Buche, wie „Verstandesthum und Individuum“ mehr, als Eine Seite zu lesen, geschweige noch eine Kritik desselben anzuhören. Doch wollen wir Herrn Kuno Fischer zur gefälligen Kenntnissnahme mittheilen, dass der Verfasser von „Verstandesthum und Individuum“ eine Kritik in der evangelischen Kirchenzeitung gegen sich selbst geschrieben. Vielleicht aber ist Herrn Kuno Fischer dieses barleske Handeln eines Mannes, der à tout prix berühmt werden will, besser bekannt, als uns.





Im Verlage von **Schnster & Loeffler**, Berlin SW. 46,
erschien soeben:

Max Stirner.

Sein Leben und sein Werk.

Von
John Henry Mackay.

Mit drei Abbildungen, mehreren Facsimiles
und einem Anhang.

Preis broschiert Mark 6.—, gebunden Mark 7.50.

Über den grossen Philosophen existierten bisher so gut wie keine biographischen Mitteilungen und wo solche gegeben wurden, waren es zumeist sehr dürftige oder falsche. Mackay ist im Besitze der wichtigsten Dokumente über das Leben des berühmten Mannes und veröffentlicht nun das seit vielen Jahren und mit den grössten Mühen angesammelte, bisher sorgfältig geheim gehaltene Material, indem er aus ihm das Leben Max Stirners erzählt, wie es in Einfachheit und Grösse verlief.

Diese gründliche und grundlegende Arbeit Mackays wirft Alles über das Leben des Philosophen bisher als richtig Angenommene über den Haufen und setzt an die Stelle weniger Zeilen einen stattlichen Band von 250 Seiten. Mackays Werk wird von epochemachender Bedeutung sein!

 **Zu beziehen durch jede Buchhandlung.** 

Im Verlage von **Karl Henckell & Co., Zürich u. Leipzig**
erschien:

Die Anarchisten.

Kulturgemälde aus dem Ende des XIX. Jahrhunderts.

Von

John Henry Mackay.

Grosse Original-Ausgabe. — Preis 5 Mark.

Volks-Ausgabe (mit Bild des Verfassers)

Fünftes Tausend. — Preis 2 Mark; gebunden Mk. 2.50.

 Einzig in seiner Art, überallhin verbreitet und bereits in vier Sprachen übersetzt, giebt dieses Werk von ganz neuem und ungewohntem Standpunkte aus Aufschluss über die Bewegung des Anarchismus und lenkt sich ihm das allgemeine Interesse in dem Masse zu, als die in ihm niedergelegten Ansichten an Ausbreitung und Verständniss gewinnen.

 Zu beziehen durch jede Buchhandlung. 

John Henry Mackays Werke.

Poetische Werke

Im Verlage von Karl Henckell & Co., Zürich u. Leipzig.

Kinder des Hochlands.

Dichtung. — Preis 2 Mark.

Helena.

Dichtung. — Preis 2 Mark.

Sturm.

Dritte vermehrte Auflage. — 1 Mk.

Jenseits der Wasser.

Übersetzungen — Preis 1 Mk.

Dichtungen.

Fortgang.

Der „Dichtungen“ erste Folge.

Das starke Jahr.

Der „Dichtungen“ zweite Folge.

Wiedergeburt.

Der „Dichtungen“ dritte Folge.

Jeder dieser vier Bände à 2 Mark.

Gesammelte Dichtungen.

Enthaltend Mackays sämtliche poetische Werke, mit Ausnahme von „Wiedergeburt“ und „Jenseits der Wasser“.

Erscheinen in ca. 18 Lieferungen à 40 Pfg.

Prosaische Werke

Im Verlage von S. Fischer, Berlin W.

Anna Hermsdorff.

Ein bürgerliches Trauerspiel. — Preis 1 Mark.

Schatten.

Novellistische Studien. — Preis 2 Mark.

Moderne Stoffe.

Berliner Novellen. — Preis 2 Mark.

Die Menschen der Ehe.

Kleinstadt-Schilderungen. — Preis 1 Mark 50 Pfg.

Die letzte Pflicht.

Geschichte ohne Handlung. — Preis 2 Mark.

Albert Schnells Untergang.

Schluss der „letzten Pflicht“. — Preis 2 Mark.

Der kleine Finger

und Anderes in Prosa. — Preis 1 Mark 50 Pfg.

 **Zu beziehen durch jede Buchhandlung.** 

Verlag von Schuster & Loeffler, Berlin SW. 46.

Hans R. Fischer.

Heinrich Heine im Lichte unserer Zeit.

37 Seiten. Eleg. broschirt Mark — 50.

Aus den Urteilen:

Berliner Bureau-chronik: Unter dem Titel: „Heinrich Heine im Lichte unserer Zeit“ hat der Schriftsteller Hans R. Fischer die seiner Zeit von ihm gesammelten und durch die Frankfurter Zeitung veröffentlichten Urteile deutscher Dichter und Denker über die berühmte Denkmalsfrage in Buchform gebracht. Der Herausgeber hat damit die dokumentäre Bedeutung der von ihm veranstalteten Enquete befestigt. Was nun vorliegende Büchlein wird nicht wie ein Zeitungsblatt vorurteilt werden können; es wird auch in späteren Tagen noch davon zeugen, dass es im Jahre 1904 in Deutschland deutsche „Dichter und Denker“ gegeben hat, welche wie Felix Dahn, F. K. Kossmat, Ludwig Büchner, Prof. Adolf Wagner in der Errichtung eines Denkmals für den „von französischer Frivolität angesteckten“ Juden Heinrich Heine eine ausserordentliche Ehrung erblickten. Glücklicherweise vermag es Büchlein auch zu verkünden, dass der Dichter, der dem deutschen Volke seine schönsten Lieder schenkte und von tiefer, frohlich nicht blinder Liebe zu seinem Vaterlande bewegt war, von anderen Dichtern und Denkern, wie Friedrich Spielhagen, Ernst von Wildenbruch, M. G. Conrad, Paul Heyse, H. v. Langg u. A. der höchsten Verehrung gewürdigt wurde. Der Herausgeber hat übrigens das gegebene Thema noch weiter ausführt und die Frage, indem er sie über den Mannes Lokalrahmen emporhob, von höheren Gesichtspunkten aus beleuchtet.

H. Häfker.

Was sagt Shake—speare?

Die Selbstbekenntnisse des Dichters in seinen Sonetten.

Ein Beitrag zur Shakespeare-Bacon-Frage.

138 Seiten. Broschirt Mark 2.—, gebunden Mark 3.—.

Aus den Urteilen:

Breslauer Zeitung: An ungenügenden und verworrenen Erklärungen der Shakespeare'schen Sonette ist kein Mangel. Der Verfasser glaubt den rätselhaften Inhalt dieser Dichtungen dadurch erklären zu können, dass er annimmt, nicht der Schauspieler Shakespeare sei der Dichter, sondern der Staatsmann und Gelehrte Francis Bacon. Somit löst das Werkchen auf die Theorien hinaus, für die in neuester Zeit namentlich Edwin Bormann in seinem Buche: „Das Shakespeare-Räthsel“ eingetreten ist. Man wird die geschickt benutzten Induktionen nicht ohne Interesse lesen, selbst wenn man mit dem Endresultat nicht einverstanden ist.

Gesellschaft: Mit andauerndem, gespanntem Interesse folgt man den Ausführungen Häfkers. Sie fesseln allenthalben durch die geistreichen Ideen, selbst da, wo man sie für irrig hält. Auch ist die Schrift so verfasst, dass sie von allen literarisch gebildeten Kreisen gelesen werden kann.

Kredende Künstler: Ich möchte das Büchlein warm empfehlen, obgleich ich — wie im Voraus bemerkt sein möge — den Verfassers Absichten nur in wenigen Punkten beistimmen vermag; es ist ausserordentlich geistreich geschrieben, ohne geistreichend zu sein, und erzeugt von ernstem Studium und redlichem Bemühen, in den Geist der Sonette einzudringen.

 **Zu beziehen durch jede Buchhandlung.** 

Verlag von Schuster & Loeffler, Berlin SW. 46.

Julius Erich Kloss.

20 Jahre „Bayreuth“ 1876—1896.

Allerlei Betrachtungen.

Broschirt Mark 1.50, gebunden Mark 2.50.

Twenty Years of „Bayreuth“.

Translated from the German by

William Faulkland

Broschirt Mark 1.50, gebunden Mark 2.50.

Aus den Urteilen:

Berner Rund: In gedrängter Darstellung gibt uns das kleine Büchlein einen Überblick nicht nur über die Entwicklung und die Ziele des „Bayreuther-werkes“ seit 1876, sondern auch über die Art und Weise, wie diesen Zielen zugestrebt wird. Grossen Gewinn wird auf den Nachweis gelangt, dass seit des Meisters Tode keine anderen Mittel und Wege zur Verwirklichung seines Künstler-träumers gebraucht werden, als die er selbst in den Dienst seines Lebenswerkes gestellt hatte.

Hamburger Fremdenblatt (Prof. F. Kramm): Das in begabtester Sprache gehaltene Schriftchen wird den Besuchern der Festspiele willkommen sein und ihnen den Bemerkenswerten Manches bieten.

Stora's Riter Bulletin der Schweiz: Ein erfreuliches Büchlein. Von einem Wagnerianer geschrieben, ist es doch weit massvoller als die Mehrzahl der alljährlich erscheinenden panegyrischen Ergüsse.

Johannes Menzinger.

Friede der Judenfrage.

Mit einem Anhang: Zur Geschichte des Antisemitismus.

247 Seiten. Broschirt Mark 2.—.

Aus den Urteilen:

Deutsche Warte: Der Verfasser dieses Buches versucht in ruhiger, objektiver Darstellung den Weg zu einer Verständigung in der Judenfrage anzubahnen. Er zergliedert die Forderungen der heutigen Antisemiten nach allen Richtungen hin und kommt ihnen gegenüber zu einem abweisenden Urtheil.

Münchener Freie Presse: Das Buch ist für Antisemiten nicht weniger wie für Philo-semiten lehrreich.

Hamburger Fremdenblatt: Rein breit angelegtes, auf eingehenden Studien beruhendes Werk bezweckt, eine möglichst vollständige und erschöpfende Uebersicht der antisemitischen Bewegung von deren Jahrhunderte zurückliegenden Anfängen an bis in die neueste Zeit zu geben. Es ist also weniger kritisch und subjektiv, als vorwiegend historisch. Und da es eigentlich bisher an einer unparteiisch-historischen Darstellung der Entwicklung des Antisemitismus ge-fehlt hat, ist das Erscheinen des Menzinger'schen Werkes als ein wertvoller Beitrag für das Verständnis der antisemitischen Bewegung zu begrüssen.

Berliner Tageblatt: Das Buch ist keine Streit- und keine Partisachschrift; es wendet sich nicht sowohl an das Aufzuchtungsbedürfnis der Massen, als viel-mehr an den nüchternen erwagend, kritisch prüfenden Sinn des aufmerksamen Lesers.

— Zu beziehen durch jede Buchhandlung. —

Verlag von Schuster & Loeffler, Berlin, SW. 46.

Willy Pastor.

Wanderjahre. Sociale Essais.

211 Seiten. Broschirt Mark 3.—, geb. in Halbfranz Mark 4.50

Aus den Urteilen:

Die Zeit (Otto Moraw): In diesem starken, eigenförmlichen Menschen sieht man nach langer Zeit wieder den tieftönsenden, universalen Zug erwachen, die Kunst, durch die Erkenntnisse der Wissenschaft zu vertiefen und ihr eine weitere Schwungkraft zu geben, die Wissenschaft wieder durch die Kunst berechtigt, weitsehend und gefügigt zu machen.

Neue Revue: Das auszeichnende Merkmal dieses Buches liegt in der Ursprünglichkeit und Frische seiner Beobachtungen und Gedanken.

Vossische Zeitung: Wer die „Sociale Essais“ Pastors liest, wird sich über Mangel an Anregung nicht beklagen können.

Neue Preuss. Kreuz-Zeitung: Man merkt es den im vorliegenden Bändchen vereinten Essais an, wie aufwendend der Verfasser daran gearbeitet hat, erst sich selbst klare Übersichten und einen selbständigen Standpunkt zu erobern gegenüber den vielen schwebenden Problemen, die sich ihm beim tieferen Eindringen in seinen Gegenstand aufdrängten.

Ernst Ziel.

Das Princip des Modernen in der heutigen deutschen Dichtung.

Zeitgemässe Betrachtungen. 31 Seiten. Broschirt Mark — 50

Aus den Urteilen:

Breslauer Zeitung: In gedrängter Weise gibt uns der Verfasser einen schnell und glücklich orientierenden Überblick über die dichterische Produktion unserer Tage, indem er mit kritischem Blick die Fähigkeiten des Hauptmanns, Lilienthals, Bierbaum, Henckell, Sudermann auspricht gegen die absterbende Generation eines Ibsen, Elbers, Eckstein. Der Leser gewinnt einen Einblick in das allmähliche Emporwachsen unserer realistischen Kunst, von deren Aussehen der Verfasser noch viel Schönes erwartet.

— Zu beziehen durch jede Buchhandlung. —

